

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

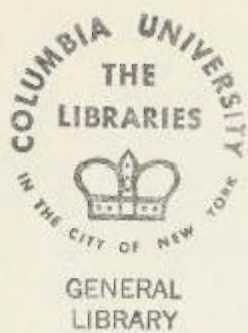
الحمد لله

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَضْرَةَ

أَخْبَرَنَا الْأَمَلِيُّ وَالْقَلْبِيُّ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَضْرَةَ

أَخْبَرَنَا الْأَمَلِيُّ وَالْقَلْبِيُّ



13

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program



الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *
 * المشتل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني *
 وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة
 الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على
 الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين
 (جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)
 * قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصح ما طبع

(تلمية)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فنهواته عليها مفصلاً
 بين كل منها بمجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة
 موافقة البحث وبعد تمام ما ذكر تأتي حاشية
 عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

(تلمية)

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد
 والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية المصام مع حاشيتي ولي الدين
 والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

— ناشر —

عبد الكريم

١٣٩٤
 مكتبة إسماعيل ميزان ماركيت كوت

BP
161
.N363
T335
1976

RIDER

78-930713

0 Majmu'at al-hawashi al-bahiyah 'ala Sharh
al-'aqa'id al-Nasafiyah. Kutah, Maktabah
Islamiyah, 1977.
2 v. in 1.

BP 161 .N363 T335 1976

GL

PL 480

3/5/79

الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية

المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة الفتازاني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

(جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)

(قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح ما طبع)

(نبيه)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح حاشية ملا أحمد منهواته عنهما مفصولاً

بين كل منها بجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد آتاهم ما ذكر ثاني حاشية

عبد الحكيم وبها مشتمل جامع التقارير

(نبيه)

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة آية الله العظمى ميرزا ماركيت كوترا ١٣٩٤ طه

﴿خيالي﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أما بعد الحمد لمستأنهه * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله * فدونك أيها الساري هذا التبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المسكن الخفيه * من شرح العقائد النسفيه * أمليته أو ان الدعى * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الإيجاز * من غير تعنية وإلغاز * وحين ماحت حول لحيته * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لا مثل له في العلي * وله المثل الأعلى * صاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فيج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيدي والتم * ومر بي أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألية الشرع المرسوم * حائر المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالا واخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لولا بدل الوهم صيت جلاله
ما خيل طيف خيال سامي حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد في إقباله
محمود أهل الفضل طرّا كاسمه

وكنى به برهان حسن خصاله

بكامله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بحيماله
سبحان عي في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل في إفضاله
الصائب الأفكار في نديده
الثاقب الآراء في أقواله
لناس يبذل ليس بمسك لفظه
فكانما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿شرح العقائد﴾

الحمد لله

﴿ملا أحمد﴾

(قوله الحميد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحديد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿متواتره﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً ليماء الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد بفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعلل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عني عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الاراداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشيوخ (منه عني عنه)

تزامم الانوار في وجناته * فكانه متبرقع بفعاله وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم)
أوضح الله غمرة الغرة بضياته * ورفع علم العلم باعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الي سماء القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكيل * قال النارج التحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ما تبين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال الحديثي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما فدفوع إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور * ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بنبي لا تنافي الاستعانة بنبي آخر أو للملاسة ولا يخفى أن الملاسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأ وبذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما

ما لم يبدأ بهما ^(١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله ^(٢) فهو أبتر ^(٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم ^(٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وإبدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً ^(٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جملة سابقا على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين إذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر ^(٦) * وأجيب عنه بوجوه ^(٧) أحسنها ^(٨) حمل الابتداء على الابتداء العرفي المعتمد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً إلى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية ^(٩) ويذكره قبل الابتداء بلافصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما ^(١٠) ثم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولوقيل أن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيئا منهما من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه هنا لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه وثلاثيهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تنته * منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء لا عقب له أي منقطع النسل كذا ذكره بعض الافاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي ما لم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) والابتداء في الأصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتمد به (جلي رحمه الله) (٤) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعدياً بالباء وأما اذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فعناه الانشاء والخلق (منه عني عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين الذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جعلها ان يكون أحدهما بالحنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالحنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال * وفيه ان احضار الشيئين معا لا يتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلابيب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع يتألف للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالآخر على الاضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحسنية ان هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال ان قصد التيمن والتبرك بشيئ مستندع خروجه عن التيمن تأمل وأيضاً ان التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الاثنان المتلاقيان في حكم أن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باء الملاسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف اليين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من النسبة والتحميد أمر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عرفياً وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على المقصود من حمل الباء على الملاسة اعني التلبس باسم الله في تمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بجعل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المتي عن الصفات السكالية محقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات السكالية ولا شك ان التغير الاعشاري كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * وما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن تخصص (٧) السكالية المستفادة من الحديث لسلا يتسلسل فليتامل (٨) قوله بجلال (٩) ذاته اي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره (١٠) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً ان الملاسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملاسة في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في أن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فباء الملاسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشيرته أي متلبساً بعشيرته واذا كان متعدداً يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور ونحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فقطضي باء الملاسة التغير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون قائمة ليرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان ليرادها قائمة واضحة وهي تلبس الفرس بالفرس بالسرجه وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا قائمة ليرادها كما لا يخفى (٣) قوله في تمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافي ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملاسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللفة لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المنطالع يتحقق في ضمن التسمية جلي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) بمحتمل أن يكون اشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص السكالية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالمتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محموداً عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على النبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر ان الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فعني المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية على سبج حصول الصورة * ومحتمل أن تكون للملاسة حينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير * ومنه التكون والتولد وما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على السكالك كما قبل في التكبر ونحوه فعني التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملاسة جلال الذات

ولعل التفسير بالنزعة عن سمات التخصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحيد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة ^(١) الواحدة بالشخص بالجلالين * وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم ^(٢) دون التخصيص ^(٣) كما يقتضيه المقام * والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي ^(٤) كما لا يخفى ^(٥) (قوله وكمال صفاته ^(٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية ^(٧) كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تناهاها ومن المكشوف اليين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك السكمال ^(٨) كما انه متفرد بنفس الصفات ^(٩) (قوله المتقدس في نعوت الجبروت) المتقدس بالنزعة والجبروت مبالغة في الجبر

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالجلالين يلزم توارد العاليتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لما تقرّر في موضعه ان الحمل المعين على تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام التتالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات في قوله الذات الجليلة إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية كالشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجليلة أي لا يكون ذاته الجليلة أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كمالاً أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلاصرية في كونه كمالاً (منه) (٤) لانه يؤهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيهه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكتابه عني عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالاً (منه) (٥) وجه عدم الحفاء من وجهين * أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجليلة دون الصفات الجليلة وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الإيجسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في السننهم ويؤيده اضافة السكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) (٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شوائب النفس وسبانه * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بينانه *

وهو القهر^(١) كما ان الملوك مبالغة في الملك * هذا ان حمل على المعنى المصدرى والا^(٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية * ولعوت الجبروت هي الحق والايحاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لسماها في تلك الصفة فكانها نفس الجبروت فاصيقت ما لها اليها قصد المبالغة^(٣) ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لا يخفى (قوله عن شوائب النفس الخ) الشوب الخلط والسمة^(٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لبينا^(٥) عليه الصلاة والسلام بهديته لنا الى سواء الصراط من لا يمكن احضاؤها كما ان الله تعالى نعم لا يتصور استقصاؤها قرن التصلة عليه السلام بالتحديد امتثالا لامره^(٦) وقضاء ليمض حقوقه (قوله المؤيد^(٧) بساطع^(٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع * اراد بالاول^(٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي^(١٠) المعجزات أو بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة ودون الألوهية^(١١) فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذا ذكره الفاضل المحشي أن الاول كون الضمير لله تعالى ليفيد^(١٢) أن آية

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الانبياء
ويجوز أن يكون لمحمد
فساطع حججه * من قيل
أخلاق نبياب

(١) . وقيل من الجبروت معنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي المجر خاقه وحاملهم على ما يريد * فرجعه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتف عنه صفات النفس وحصل له جميع صفات السكالات فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فإضافة النعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمية ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون آيات القدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدرى فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) فقيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط ففي العام بعدني الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضا أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للإشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبها على ان نبوته ساطع جلي لا يحتاج الى البيان وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء لاسيوية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو اراد بأحدها البراهين العقلية وبالأخر الثقلية (منه) (١٠) كانتحاق القمر وسجود الشجر (منه) (١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه)

(١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البحتة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيدانها خالية عن شائبة النفس ومداخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماة ﴿١﴾ وبعد ﴿٢﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضاً
أن مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد ما ادعاه وأن كان الأمر كذلك في نفس الأمر إذ آيات سائر
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أيضاً حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله ^(١) وأصحابه)
هما يستملان استعمال المترادفين وقد يخص الآل بأهل البيت ولما كان الآل والأصحاب رضوان
الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها
أردفهم إياه وأتبعهم في النصيحة واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق)
الإضافة تحتل وجوها (واعلم) أن الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى ^(٢) مقاصد الفن
على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال ^(٣)
وقد يناقش ^(٤) فيه بأن الأمور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم
الإسلامية فكيف تحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد ^(٥) اختصاص به (قوله)
وبعد فان هذه الفاء إما على توهم أما إجراء للموهوم مجرى المحقق والواو ح لعمطف القصة ^(٦)
على القصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول * أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه
الفاء إما على توهم أما أو على
تقديرها في نظم الكلام
بطريق تمويض الواو عنها
بعد الحذف * على أنه لا يمنع
من اجتماع الواو مع أما كما
وقع في عبارة المفتاح في
أواخر فن البيان

(١) وفي توسطه بين النبي وآله يعني كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه
(منه) (٢) واعلم أن في درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها
الشارح في هذه الخطبة كاهلدى والتفسيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتهديد والفوائد * وكون
البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قاذح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد
أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف النطق بذكر كتبه المتبررة
المشهور على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق
الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانه أي فاق
(منه) (٤) هذه المناقشة إنما ردلو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الدباجة مشتملة على الإشارة
إلى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما إذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل
على مقاصد الفن أو لا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الأمور المذكورة بذلك
الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشف أن عطف
القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطالان المناسبة المصححة لعمطف الثانية
على الأولى بل من عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على مجموع جملة أخرى مسوقة
لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه)
(٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسيبته * أي الجامع بين القستين حتى
يصح عطف أحدهما على الأخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتمويض كون
كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبنى علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والقاء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا ^(١) وتزيينا (قوله مبني علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعة ولا الاحكام والشرع * والشرعة ما شرعه الله لعباده ^(٢) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة ^(٣) الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع ^(٤) (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس ^(٥) والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد ^(٦) دون العمل * والاسلام هو الدين ^(٧) المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الالهي السابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد ما لم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما ^(٨) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل ^(٩) الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوي من الموقوف عليه من جهة الوصف ^(١٠) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشرعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصالح لكبروية الشكل الأول ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منها عليها

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينهما وبين أما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة * والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينهما وبين أما وقائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وما وقع في الفتح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقي مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشرعة في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة والعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) قوله هو الدين الخ (٩) وقد يراد به ما يعم الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانها يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعة وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشيء نفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفا وفيه ^(١) تردد والظاهر عدم التوقف ^(٢) وقد يراد ^(٣) بالقواعد المسائل الكلامية والعقائد الجزئية المتدرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه ^(٤) بعد ^(٥) كما لا يخفى * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال اساس العقائد أداتها التفصيلية وهي متوقفة على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * ثم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء إذ ليس بمباحث النظر جزءاً منه ^(٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم إذ المصنف منهم * وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض ^(٧) للمبادئ دون البادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ^(٨) بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها ^(٩) إذ مباحث النظر نفس المنطق غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جملة جزء لا يخرج عن هذه الحثية * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضعف العلوم أشرفها إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل ^(١٠) (قوله للمنجى عن غياهب الشكوك ^(١١) وظلمات الاوهام ^(١٢)) من قبيل لحين الماء * الغياهب جمع الضباب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الضباب بالشك زججاً الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والضيء ما اشتد سواده فلزججاً الشك على الوهم أضاف الضباب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيها أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فحينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد إذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف اساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في صحته (منه) (٥) إذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه متبرك جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أغني الحواشي المضدية (منه) (٩) وليس كذلك بل خادماً كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه أنه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه) (١١) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة إذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم يتحمل حالاً فكانها شكوك وأوهام كسراب بعيقة يحسب الظمان (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فلها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام المهام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي *
أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل^(١) من هذا الفن^(٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن^(٣) فصول^(٤) * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين^(١) بخلاف الوهم إذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قرباً وبعداً إلى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد إذ به يرتقى من مرتبة التقليد إلى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله المهام)^(٢) هو الملك المعظم أشار به إلى نفاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام واثباتهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة^(٣) والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار إذ الوضع الالهي الذي مر ذكره دين من حيث أنه يطاع
ويقتاد له وملة من حيث أنه يجمع عليه * وقيل من حيث أنه يعلى ويكتب * وشرع من حيث أنه
أظهره الشارع وناموس من حيث أنه أوحى الله به إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية
أو لحبيها بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت إليه تشريفاً * ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الأصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم * وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدررة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله نجم الملة والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع دين ومن
حيث انها تعلى وتكتب
ملة والاملاء هو بمعنى
الاملاء وقيل من حيث
انها يجتمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سميت بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولان
خزنة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طيبم فادخلوها
خالدين ولان السلام اسم
من أسمائه تعالى فأضيف
إليه تشريفاً * ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالاضافة ظاهر

(١) ولا شك أن الأقرب إلى الحق أصعب دفناً وإزالة من الابد (منه) (٢) المهام
بالفارسية كسبي بزرگ والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملكت الثوب بمعنى خطته أو من أمّلت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الأنبياء من أمّلت الكتاب إذا أمليته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو السكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لأن يعمل فصلاً على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً إلى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً إلى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي الممتاز واتم عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على
أن كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب مما عدها (منه)

(قوله طاولا كشف المقال) السكشع الجنب وطى السكشع كناية عن الاعراض (قوله الاطئاب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لما تعدد المتبوع معني أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنها خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى

بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف الفصة على الفصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورد بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وبدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم

وانشاء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * غاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بجملائه * وبين مضللاته * وينشر مطاويته * ويظهر مكتوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاولا كشف المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطئاب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤول لئيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وانشاء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار * وفص الشيء صفوه وخلاسته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله غاولت الخ) رتب بالفاء إشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاولا كشف المقال) حال من المستكن في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * السكشع الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال (١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطئاب وهو الزيادة على قدر ما ينضج به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطئاب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف ويحتمل نصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل الحنثي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسبي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لسكنه في المال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل الحنثي عنه بأنه برد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف الفصة على الفصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح نية ليس الرد والقدح في التركيب (٢) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظرراً اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا * المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

(١) الاملال اصال للملال (منه) (٢) عملاً بمقتضى الحديث النبوي خير الامور أوسطها (منه)

(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبيه على أنه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حين المثال المذكور بدون التقدير بمنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه

اعلم أن الأحكام الشرعية

تعالي (بالبينارد ولا تكذيب بآيات ربنا) الآية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام^(١) وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف الفصة على القصة استحسنته ونص في أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيداً قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدم فيه وإنما مقصوده^(٢) هو الرد والقدرح الزاما على المصنف^(٣) لانه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم^(٤)) ان الأحكام الشرعية (أى المأخوذة من الشرع^(٥)) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الأخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل بآياته كأكثر المسائل الكلامية أو لاجل الاثبات بأن لا يستقل العقل بآياته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل الميينة في علم الفقه * وإنما قلنا كأكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية^(٦) والحشر الجسماني وما يتعلق به * ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض مما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبت الحكماء * واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر^(٧) إيجاباً أو سلباً^(٨) وفي اصطلاح المنطقي على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول^(٩) وفي اصطلاح الأصولي على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير^(١٠) * والاقرب هو الاول^(١١) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل الحنفي انه غير مراد ههنا لانه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه^(١٢) * ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه^(١٣) تأمل

(قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لانه وإن عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية المهم الآن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيدي في الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهره أو الثاني فينبذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو المسئلة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا تنوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع

(١) حيث قال ليس عطفاً على رد فيدخل تحت الثمى ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على الثمى عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتهديد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كمتعلق الاحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله) نسبة أمراً الى أي على وجه الاذعان (منه) (٨) أي نسبته اليه بالاجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح * وأنت خير بأن ما وقع في الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما في التلويح فمر في وان فسر بالادراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن ساجدة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول (أي المنسوب الى الموضوع) (منه) (١٠) معنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال الميينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعى لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمه والاباحة والكراهية (منه)

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر (١٣) وانما لم يصبر التعلق بنفس العمل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

في الاولى لان تعلقها

بالعمل من حيث الكيفية

وتعلق علمة الاحكام الثانية

ليس كذلك وان أريد به

تعلق الاسناد بطريقه أو

التصديق بالقضية فالمراد

بالاعتقاد المعتقدات مثل

وجود الواجب ووجده

فحينئذ فيه اشارة الى أن

موضوع الفقه هو العمل *

وما يتوهم من أن موضوعه

أعم من العمل لان قولنا

الوقت سبب وجوب الصلاة

من مسائله وليس موضوعه

بعمل ولا نههم عدوا علم

الفرائض بابا من الفقه

وموضوعه التركة ومستحقوها

ففيه أن ذلك القول راجع

الى بيان حال العمل

بتأويل أن يقال ان الصلاة

تجب بسبب الوقت كما

ان قولهم التية في الوضوء

مندوبة في قوة قولنا ان

الوضوء سبب فيه التية *

ثم انه ينبغي أن يكون

موضوع الفرائض قسمة

التركة بين المستحقين كما

أشار اليه من عرفه بأنه علم

يبحث فيه عن كيفية قسمة

تركة الميت بين الورثة

لا التركة ومستحقوها على

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبنية في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشاداً على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالسكلي (٧) أو ذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل يتم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال فحينئذ بشكل بمسئلة التية شرط الوضوء (٩) لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالتية وبهذا اندفع ما يتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وإيراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسألة الخنوع والعصي راجعة الى فعل الولي (١٠) فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل (١١) (قوله وتسمى الخ (١٢)) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لاننا لا نسلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما يتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ان أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ ان أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً أو بالحصول المنتسب الى الموضوع * أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي بالسكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) ان أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى المصرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية السكينة (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أو ذي الغاية بالغاية) اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٩) بمعنى ان الفرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قبل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قبل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
تعلق المعلوم بالعلم ^(٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعني
المعتقد به فالتعلق من قبيل ما مر ^(٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بما قبله * أو اشارة الى ان الحكم
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولا خفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة
المتأخرين سبأ على طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي مما يتعلق بكيفية العمل
دون الاعتقاد ^(٥) وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدى نقماً ^(٦) وقد يقال الظاهر
أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فلاحكام مأخوذة من الشرع فبما أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
الشرعية وليست شيئاً منها ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما يتعلق بالشرع لكنها
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد
الوحدة المعبرة في جميع التقسيمات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة
بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لما سيجيء
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخوانه ولا شك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان المحطى من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما يبلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقد ليس من أرباب علم الكلام
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أودى الفاية بالفاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب
الكلى والثاني على رفعه عملاً تساعد العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الايجاب الكللى في أحد القسمين
ورفعه في عدله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه نصف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم فيدلو كان الثاني رفعاً للاول وتقيضاً
له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أى
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن بين
فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعنى
الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعبر
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً فيوماً والضابطة فيها هي الهيئة التامة * وسبأني تحقيقه ان شاء الله
تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التسليم الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايان واجياً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمفايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلا ان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما * على ان الامامة اتما هي من الفقهيات الاعتد بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعافية حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة حجة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات ونعكسهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العاملين وترتيبهما أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثهما (١) فروعا وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين المسلمين . وغلب البقي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء . وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط . وعهيد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب والاختلافات .

(١) قوله مباحثهما في نسخة مقاصدهما اه مصححه

الشرائع والاحكام ولمسلة صرح باطلاقه على الملكة بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد الشارعية (٢) يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وخمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم اشرف اجزائه أو نزل ماعداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه) (٤) والافسلة الوجود اشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على مايم السلبية والفعلية فلاشتمالها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير اتميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخيرية او المحمولات المنسبة الى الموضوعات فينتج عنه عليه ان المفيدعين^(١) المفاد واجيب عنه تارة بان التقابر الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفته كمال* وأخرى بان المراد من الاحكام ههنا الاحكام الجزئية الندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة^(٢) * وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الاصل والفرع^(٤) في أكثر مسائله بما يراه التقييد بقوله عن أدلتها* وأنت تعلم ان هذا التقييد كما يأتي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بمد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد التيقية دون المعرفة والعلم* وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن السابق^(٥) جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار والاستنباط^(٦) * أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وانما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفي في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري* ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية* ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المعرف ههنا هو المسائل المدللة

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الأحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها * ولك أن تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر و مثلاً وقد يقال التغير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستبطاء والاستحضار فسباق الكلام أعني قوله عن تدوين العامين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقهافة المقلد وليس بفيه اجماع وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقهافة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معياراً وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يتساقى حصول الآخر فيه

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فراجع الى افادة العلم بنفسه فندير (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الشكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكلّيات (منه) (٣) بل في الاصول ايضاً بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على المصلحة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على المصلحة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول بفيد لكن يرد عليه أنه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٧) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) قوله من المسائل المدللة الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدلة المعنى اللغوي لا الاصطلاحي ندير (منه)

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لأن من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه يرد على الأجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيؤ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لسكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسئلة أو مستثنيين فقيها وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر في الباقيين تفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك أن المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل المحمدي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام الاستغراق فلا اشكال * ثم كلامه * وأنت خير بأنه حينئذ بطل الجمع وان صح المتع * وانما قيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب الصلاة لوجود مقتضى ليس من الفقه * مثلاً اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقيهاً ما لم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآفة فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والأدلة

(١٢) فيه أن المقاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الأحكام عن أدلتها (منه) (٣) وقد يقال قوله عن أدلتها يشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير المجتهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لا بد من أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله بمعرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الأحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لا بد من تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قاله قدس سره في الطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالأحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الأحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة يشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحس لا يتجشم الا كتناسل * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام فقيسه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجالسين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يثبت له على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغله فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به اصناع إمامنا الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يخص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم

(١) قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك يعني لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل نخصك بالعبادة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أولاً ولا ثانياً في وجه التخصيص به ثانياً فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تفضيلاً (٣) لثأته وإنما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لمطلقاً بخلاف سائر الوجوه فإنها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يثبت له على الأدلة القطعية) لأن المعترفيه هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها وأنت خير بان البناء على الأدلة القطعية أكثر لأن البعض منه كسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) يقيد به لأن البعض منه كاثبات الصانع مما لا يمكن تأييده بالقل والادار (٥) ولعل التقييد بعدم القطع بتأييد الكل به • وقد يقال أن الكل مقطوع التأيد إذ كون البحث على قانون الإسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الأحكام الصوري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور بالمتعارف (قوله وتغلغله) التغلغل الخ دخول يقال تغلغل الماء في الشجر إذا نخلها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحشي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الحقيقة يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحيث أن يكون الضمير في قوله خص راجعاً إلى العلم والضمير في قوله به راجعاً إلى الاسم • ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً إلى الاسم وضمير به راجعاً إلى العلم وكان مدخول الباء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للمسمى إذ امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية) قد يقال إن اثبات بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالإجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم • وأجيب بأن المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه أن مجرد التأيد لا يستلزم الدور بل الإثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الإسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بأن لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين العقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الإمام الغزالي (منه)

(قوله ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فإن الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في

ومعظم خلافاً مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات القديمة عنه * ثم أنهم قد تنوعوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذ أبي علي الحياتي ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً فقال الاستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فإن قال الثالث يارب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم

الحديث الصحيح لكن ما ألهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجي أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن

تم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاً) (الخ) يعني أكثر خلافاً مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الإسلامية * وهم الذين يتوجهون إلى القبلة ويمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الإسلامية فالقدماء قلما حاولوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الإسلاميين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالقل والشرع فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر مما هو مع الإسلامية تدبر فيه (١) (قوله لأنهم أول فرقة الخ) (الخفاء في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير النبوت لا يفيد المطلوب) (٢) (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل ما مر (١) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل الحنفي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهب * وأجاب بأن السكافر

مذهبه * قلت السكافر ينصرف عند الإطلاق إلى الجاهل والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب أنهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والتزاع وشدة امتدادها كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل من هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولاهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأولوية لأنه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * ألهم الآن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومسحوقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فتدخلت النار

(ينصرف)

فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومسحوقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرغ على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فتدخلت النار

(قوله فكان الاصلح لك
 أن تموت صغيراً) ذهب
 معتزلة البصرة الى وجوب
 الاصلح في الدين بمعنى
 الانفع وقالوا تركه بخلاف
 أو سفه يجب تنزيه الله
 تعالى عن ذلك * فالجواب
 اعتبر في الانفع جانب علم
 الله فأوجب ما علم الله
 نفعه فزعم ما لم يضرهم
 لم يعتبر ذلك وزعم أن من
 علم الله منه الكفر على
 تقدير التكليف يجب تعريضه
 للثواب فزعم ترك الواجب
 فيمن مات صغيراً * وذهب
 معتزلة بغداد الى وجوب
 الاصلح في الدين والدنيا
 معاً لكن بمعنى الاوفق في
 الحكمة والتدبير ولا
 يرد عليهم شيء (قوله فسموا
 أهل السنة والجماعة) وهم
 الاشاعرة هذا هو المشهور
 في ديار خراسان والعراق
 والشام وأكثر الاقطار *
 وفي ديار ما وراء النهر
 أهل السنة والجماعة هم
 الماتريديّة أصحاب أبي منصور
 الماتريدي . وماتريديّة
 من قرى سمرقند وبين
 الطائفتين اختلاف في بعض
 المسائل كمسألة التكوين
 وغيرها

منك أنك لو كبرت لمصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري فان قال
 الثاني يارب لم لم تمنني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجاني وترك الاشعري
 مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة واثبت ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة
 فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد
 على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرآمن الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
 من ابطالها وهم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والألهيات وخاضوا في الرياضيات حتى
 ينصرف عند الإطلاق الى الجواهر والمنافع كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (١) كما مل * ثم كلامه *
 يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً
 سواء كان ظاهراً أو باطناً فليزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة
 أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله (٢) * ولو قيل لم لم يؤول كلام المعتزلة بمنزلة ما أول
 به كلام الحسن بأن يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل
 ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الأساس في دخول الجنة حتى لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي
 وبين ما يقابله * قلنا لأن قدامهم صرحوا بأن من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً قيل في الجواب
 عن الاعتراض الاصل أن الحسن اراد بالمنافع المتنافقة في الاعمال (٣) لا المتنافقة في الدين اعني من صلحت
 سريرة وظهر فسادها وبالايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده
 ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع
 صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب
 الخوارج (٤) * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية
 وفي اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل (٥) ثم سميت بها الحكمة (٦) (قوله فما
 خالفوا فيه الشريعة) أي فيما ليس على قانون الشرع (قوله وهم جرا) أي تعال بامن يخاطب بهذا
 الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا يخرج جراسلطة خوضهم ومجادلتهم وخططهم أو سلسلته ما خاضوا
 وحاولوا وخططوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن سقط على مقدر يعني اسمع ما تلونا
 عليك وهم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام ما يعم الذات والصفات أعني
 الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأشياء منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه
 جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً
 لأن الكل ينتق بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما
 الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فإذا انتفى العمل
 الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافع المتنافقة العرفي وهو
 من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمنافع في الاعمال هو الفاسق (منه) (٥)
 وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في
 تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي في كلام الشارح أن الفلسفة عصب الحكمة في اليونانية (منه)

كاد لا يميز عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات . وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدينية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإما هو للمعصبي في الدين والفاسد عن تحصیل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين والخاص في ما لا يقتصر إليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وانت خير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقفه ^(١) اذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة ^(٢) ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبني الكلام الخ) جواب سؤال كأنه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم ^(٣) والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً أولاً ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سيأتي وإنما استدل إلى الوجود تساعاً ^(٤) اذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به * واعلم * أن الاستدلال بهما من جهة الحدوث ^(٥) مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو الصنع والافهوا الأبداع فآثر الصانع لا يكون إلا محدثاً ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن إثبات الواجب مطلب الحكماء ولا يخفى في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فانرجع إلى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه) (٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثاً عن الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه) (٣) زماناً كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولى إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإلّا عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرابطة والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مسألة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات تاسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما شاهد من الاعيان والاعراض

الاستدلال عليه والا فلا^(١) مدخل له في الاستدلال والمنائية^(٢) تدير (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب
فساد المحدثات يبرهان التمانع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتية ولعله أشار الى
الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاعم منها * ويحتمل أن يراد بها ما يعم السلبية أيضاً وافراد
التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها
وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) الى سائر الخ
وفيه ميل الى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع * وأنت
تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل
(قوله سائر^(٧) السمعيات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من
الحشر الجسماني وما يتعلق به^(٨) * وفي عدم مسئلة النبوة من السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل
به العقل * وفيه نوع إيماء الى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان
بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السمعيات^(٩) * ولا خفاء في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب
تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه^(١٠) على أن المنبه عليه بدعي والمنازع مكابر للبدعية * لا يقال كيف
تكون مسئلة الفن بدعية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون
بدعية^(١١) (قوله على وجود ما شاهد^(١٢) الخ) والظاهر المناسب لما فرغ عليه من قوله فقال قال الخ
أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال في الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود المحدثات يدل على أن الحدث ثابت سواء كان الحدث
مؤثراً في القديم أولاً ولو كان له كذا الصانع بمعنى ما فهمه الحاشي مدخل في الاستدلال لما دل وجود
المحدثات على الحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب
{منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه {منه} {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض
لا يثبت الا بالسمع {منه} {٤} لتضمن الاستدلال معنى الانتقال {منه} {٥} وفي ضمير منها
احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال
{٦} فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها {منه} {٧}
(٧) السائر مشتق من السور بمعنى بقية ما كل ومعناه الباقي * في الكشف ان العربي هو السائر
بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع {منه} {٨} من أسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والكفر والطاعة والمعصية {منه} {٩} بان يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني
ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد {منه} {١٠} التنبيه يستعمل في
موضعين الاول في حكم علم ضمنا عما تقدم والثاني في مقام يكون المنبه عليه بدعياً {منه} {١١}
{١٢} لكنه خلاف رأي الشارح {منه} {١٢} ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ
الكتاب يدل الكلام مع أن السوق يقتضي أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما
كان مبني الكلام {منه}

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الا هم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطابق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

محذوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقق العلم) أي بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بالثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرف الله دون علمته (قوله فقال) يعني^(٢) كما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٣) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر^(٤) من السياق^(٥) والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي^(٦) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * تم كلامه * مع أن قول المصنف فياسياني والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٧) (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق ولما ارتب المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظورا في هذه المرتبة الآن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٨) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٩) فالمرضي عنده الشارح هو الاول^(١٠) ويؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت المتحقق في نفس الامر^(١١) من غير اعتبار المعبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا * واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١٢) والامر هو

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تنجح البامرعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا بلائحه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أو يتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } (٣) أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع القول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } (٤) وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الإشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المسئلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر (منه) (٥) أي من تصدير الكتاب بهاتين المسئلتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المسئلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي (منه)

(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً (منه) (٧) ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب (منه) (٨) أي الوقوع واللاوقوع (منه) (٩) أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع (منه) (١٠) وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المغايرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار (منه) (١١) ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر (منه) (١٢) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار (منه)

(الشيء)

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل * وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح السكاكي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والملاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لا خفاء في أن هذا مع ما سبق من قوله وأما الصدق^(٥) الحق صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) الأمن حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لاتصور إلا بين الشئين وتقضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانقلب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم * فللحكم هيتان^(٩) * هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقة بفتح الباء * وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق * وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لان المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت * ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضامين^(١١) من هذه الاضافة بوصف المضامين الآخر^(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع في الأقوال)
يشير إلى أن الصدق قد يطلق على غير الأقوال *
قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والمقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي تابساً متحققاً وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الأصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تيمناً

(١) فإذا قلنا البياض عرض في نفس الأمر فعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لولا حظه العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والثالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الحق بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الحق دفع دخل كانه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال * وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق بينهما * وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق اذ المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة اذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وان كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لان الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما الا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضافهما باعتبار المطابقة والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

فمضى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم اخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فلالحق ثلاثة معان *
أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقة المذكورة^(١) وهو بهذا المعنى منقول من الاول
وثالثها الصفة المشبهة للأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني^(٢) انما
سمى صدقاً^(٣) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه^(٤) * وقال الفاضل المحشى لان المنظور
أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل * ثم كلامه * وأنت خير بأن
ما ذكره المحشى من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع^(٥) * والقول
بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب^(٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ
الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاهة قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق * فان قبل لم يكن
الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فـ
وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فانه حال المنظور
ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله)
فمضى صدق الخ (هذا تقريب على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع ان السوق يقتضى التأخير لثلاث
يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضوعين (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه)
السوق يقتضى أن يقال مطابقة^(٧) الحكم اياه * وما ذكره الفاضل المحشى من أن مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقية وانما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام ههنا محمول على
التساع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمراد كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه) فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه وصف للحكم الا انه
مركب فلا يشتق منه
له صفة كذا أفاده الشارح
في نظائره * ولبعض
الافاضل ههنا كلام طويل
حاصله حمل مثله على التساع
في العبارة بناء على ظهور
المعنى فالمعنى ههنا كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) يحظر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه المملووظ
أولاً تأمل (منه) (٤) أى لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى
الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) قوله إلا أنه مركب (دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو ان
مصدق كون الشيء موجوداً شيئاً وقائماً به اختصاص الناعت بالنعوت ومعناه صفة تصحح اشتقاق صفة
مفردة من النعت للنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من
السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
التوهم بان ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

(قوله ما به الشيء هو هو)
لا يقال هذا صادق على العلة
الفاعلية * لاننا نقول الفاعل
ما به الشيء موجودا ما به
الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل جاعل *
قان قلت الشيء بمعنى
الموجود فيرد الاشكال *
قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين
ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل اما هو الاول
وبه يظهر ان الضميرين
لشيء * وقد يجعل أحدهما
للموصول فلا يتوهم
الاشكال لكن يتقضى ظاهر
التعريف حينئذ بالمرضى
اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك * وجمل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح
فلا يرتكب مع ظهور
الوجه الصحيح هنا *
ولو قيل في التعريف ما به
الشيء هو لكان أخصر

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم^(١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملازم لما
سبق من قوله على وجود ما نشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع
أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تبيناً^(٢)
على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ
الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع
في جواب ما هو^(٣) اذ ما به الشيء هو هو بعم الكلى والجزئى. والماهية شائعة في الكلى ومفسرة بما
يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به^(٤) الشيء هو هو)
نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل^(٥) ما به الشيء موجود^(٦) دون ما به الشيء هو هو * وأنت تعلم ان النقض
بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية بمحمولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ
هو هو^(٧) فكانه علم الاتحاد * والمعنى ما يجد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع
كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات^(٨) فلزم النقض بالموارض والفصول
قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم^(٩) سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى
(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً وجوداً كان أو
معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة
الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار حقيقة واجب الوجود والحيوان الناطق
بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيحاء الى أن المراد بالشيء ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو إشارة الى
ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقض بالفاعل
والفصل وأحوط في عند النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الأشخاص والأنواع تأمل (منه)
(٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من
المذهبيين لكن يرد النقض بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان
والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً - والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً
فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلية غيره ويدل عليه تقدم الظرف * وينجى عليه أن النسبة
تقتضى التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار والاختصاص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى
الاستثناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر
لشيء * إلا أنه حينئذ بطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستثناء عن
الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجوداً بل
مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطاة الحمل هو هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق
أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والانسان
فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير
قرينة (منه)

(قوله مما يمكن تصور الانسان بدون) (٢٨) أي بالسكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

مما يمكن تصور الانسان بدون

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتها من الجزئيات ^(١) * لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل ^(٢) (قوله مما يمكن تصور الانسان) أي بالسكنه ^(٣) بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل الحنفي قيل عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة ^(٤) بطريق التعريف ^(٥) أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار ^(٦) على مانص عليه في حواشي المطالع ^(٧) فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * تم كلامه * ولا خفاء في أن القصد ^(٨) ببعض اللوازم البينة كالمسكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع ^(٩) بشيء من الجوانب * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * إلا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب * ولو قيل إن المعلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا ^(١٠) حينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً * على أن ما قالوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية ^(١١) * والوجه الوجه ^(١٢) في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدون إمكان فرض تحققه بدون سواء كان المفروض

عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر

يكفي في هذا المقام * وقيل أيضاً أن أريد بالإمكان الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وإن أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الأول ومنع الملازمة إذ اللازم إمكان تصور الكنه مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدون لا بالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور * على أن تصور

(١) فإن الانسان وزيداً مثلاً متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالسكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالاً (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً واجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أولاً فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه) (٦) أي تصور الملزوم إذا كان ملحوظاً بالقصد مخطراً بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي إذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصور الآخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البينة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما إذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره حينئذ تندفع الشبهة (منه) (١٠) وقد يجاب عنه بأن المراد بإمكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ما وقع فيها من الافكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة إذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها أما مجمل أو تفصيلاً (منه)

السكنه بالعرضي غير متمنع وإن لم يطرد * ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالاً)

فانه من العوارض * وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والكون ألقاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذاناً بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والنصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

محالاً كما في اللوازم اليقينية أولاً كبقا في العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض هنا كالمفروض محال على قياس ما قبل في خواص الذاتي * ونظير عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي^(١) دون نقائص الأمور العامة^(٢) لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل ما لا يمكن تصور الشيء بدون فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونته يتجه عليه المنع المذكور * ولا يخص عنه الابعاء قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي ماهر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على المساهيات المدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالنسبة أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه) هوية أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض^(٣) كما يستدعيه السوق والعديل * فكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور * وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الا على الموجود عند الاشاعرة^(٤) فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء * وأما أنهم مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق^(٥) والالتزام^(٦) والظاهر^(٧) عدم الترادف^(٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشئية * وأيضاً قد يفيد حمل الوجود دون الشئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكيفية وكذا الحكم بالبدهية هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافاً لبعض في المقامين * ففهم من قال بكسبية التصور * ومنهم من قال بامتاعه * ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبدهية وبدهية التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل الحاشي أورد الفاء ايذاناً بأنه ناش عما سبق * والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت

- (١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في مجرده ويساوقه الشئية ولم يقل يرادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافى والطبيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لغواً بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما نعتقه حقائق الأشياء ونسبها
بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال

بمعنى الوجود * ثم كلامه * ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق ^(١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لغوية الحكم ^(٢) * وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئة على ما قيل * والقول
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس بسديد *
وقد يقال أن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الأشياء فيكون له
مدخل فيها * وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة ^(٣) بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به
تأمل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين المعنى
الأخص والحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً ^(٤) غير مفيد وإن صح في نفسه * لا يقال
لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع بتحقيق الحمل ^(٥) * لا نا
نقول لا حمل بينهما إذا أريد بهما في جاني الوضع والحمل مفهوماً * وأما إذا أريد بهما في أحد
الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وحقته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض انصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ ^(٦)
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كازعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض ^(٧) لا المصطلح أعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقيدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم
لغوية الحكم * واعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً ^(٨) إذ مآل ^(٩) التصديق هو الحكم بأن
الأمر كذلك في نفس الأمر * لكن بقي أن النسبة التقيدية مشعرة بالخبرية فإن الأخبار بعد العلم بها
أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال أن معناه أن فرضنا وفرضنا والا فلا * قالوا

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولغائل أن
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ
لألغوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لا شك في صحة قولنا الكلّي كلي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الأمر لا بحسب الفرض كما زعمه التأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقيدي ينبئ عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الأمر فاعتبار نفس الأمر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نفعاً (منه) (٩) (قوله إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر)
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم إلا أن يقال

أه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * وقوله ولا مثل * أنا أبو التجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج ألبنة الى بيان معناه لحقائه وهو ظاهر * ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معنى العهد

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت في الجواب (١) منع الترادف * أو كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص * أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى النهاية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كجمرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعله الحقيقة المضافة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أى مانفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال يحزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان (٣) * وما نقل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس بدسياً وهذا نفي لقوله لغوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل المحشي أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كفى مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم إلا أن يكون بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما تنصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا إذ لم يقعد لنا شيء يفرض انصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة * قال الفاضل المحشي هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * ثم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كحموله اذ لم يقعد في أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ (٥) موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحمله بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات لا يتخلو عن التكلف والتعسف * أما بحسب الرف واللفظ فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل الرف واللفظ ثبوت ج ب بالفعل بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل (١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لفظة الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما تقدمه ما نسبته بالاسماء وقوله نفسه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً أن الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض لا يتخلو عن التكلف والتعسف (منه)

أرادة بعض أشعار المتكلم بعينه * ولم فرق بين المضمين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإسناد إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالجوادية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً (والعلم بها)

أما بحسب نفس الأمر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الأمر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينا^(٣) وكما فرق بين المتعين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * ثم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى الفاصرين فتساويان والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً أن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بهن الأشعار معينا لكن بالتعيين النوعي^(٤) والتعيين المتبصر في العهد ليس مقصوداً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الحكمي^(٥) والكل منتف^(٦) ههنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بياناً له ولادليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالامكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشعسية والسيد قدس الله سره في حاشية المنطوق (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم بضد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لامن حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لامن حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه مذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قيل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكأنه مذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية * والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بلغنى الأخص حينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك حينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر بالحكم بديهي وإلا فظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود موجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكأن الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الأخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازماً بينا بلغنى الأخص وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتي يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يحتمل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو السكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يجعل الحقائق موضوعاً ويثبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها * فلا يتجه أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل المحشي فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام * ثم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها)
والتصديق بها وبأحوالها)
فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بمعونة المقام * ثم
ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى
العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فمن قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض
الاستدلال لا بتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبته بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالب كلية وأثبت الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة السككية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول السككي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع السككية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٧) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بأن يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكتابته عني عنه) (٧) أي حمل السكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكتابته عني عنه)

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقبل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافاً للسوفسطائية) تظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى ^(١) على الفطن الذي (قوله متحقق ^(٢)) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقاً من المتكلمين سوى الاثن (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة ^(٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحداثة * والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا مايم التصور والتصديق واللام في العلم لاستعراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا ^(٤) الخ) يعني أن الحقائق عام مستغرق ^(٥) فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلاً لنا وهو بين البطالان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي مسمياتها نص في حصول العلم بجميع تفصيلاً ^(٦) ودفعه غير خفي ^(٧) كما لا يخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاشاه أنا لا ندعي الإيجاب الكلي بل الإيجاب الجزئي يعني جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة ^(٨) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق ^(٩) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والإيجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله رداً الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبيهاً على أنه ينبغي للمعكر أن يتعرض لنفي القسمين معاً ليكون نصاً في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لثبوت ولعدم

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه أن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً فسلم ولا يضربنا لانه غير مراد وان أريد اجمالاً فمتنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما تقدمه حقائق الاشياء فيكون معلوماً لنا ألبتة * لا يقال نحن نقيّد العلم بكونه بالكنه * لا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح يتنافيه * ولو سلم فبطالان المقيّد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد * وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للمدلول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرباطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديق (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة بدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب موارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء يثنى الاستعراق * قلت الجنس لا ينافيه لان الاستعراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المباهدي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله)

هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فعرض أو قديمًا فقديم أو حادثًا حادث وهم الغندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوت ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم جرا وهم اللاأدرية *

(قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما الى أمر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الاولية معارضة تقاومها وتنازعها في القوة * وبه يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات * فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق * والظاهر أن تحميل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أي تقررها * وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصومه ويستدلون بأن الصفراوي يجد السكر في قه مرًا فدل على أن المعاني تابعة الادراكات (قوله ويزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل أدلا اعتقاد للشاك

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرّة وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظهرًا لنفس الامر لانفسه ^(١) ولا بوجوده إذ ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تنقضها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء لأن الكل راجع الى أصل واحد حقيقي وجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدبي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جميع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع التقيضين لأن ارتفاع التقيضين فرع لتحقيق أصل النسبة فحيث لا نسبة فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع التقيضين * على أن امتناع ارتفاع التقيضين من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح ^(٢) وقد يقال إن مرادهم بالانكار لها إنكار ثبوتها على حذف المضاف ^(٣) كما في مذهب الغندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن الغندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجوداً فوجود ومعدوماً فعدم وان حادثاً حادث وان قديماً قديم الى غير ذلك فمتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون التقيضان حقاً بالقياس الى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم اذ ليس في نفس الامر شيء يحقق موافقته على ذلك بأن الصفراوي يجد الحلوى في قه مرًا فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي الى اعتقاد ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض أولاً فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق النبي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ ^(٤)) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الامور الاعتبارية ^(٥)

(١) كالعناء فانه عند المتكلمين المحققين مظهر في نفس الامر بنفسه لا بوجوده (منه)
(٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في الدرس السابق من قوله بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى طرفاه وقد يستعمل فيها يقابل اليقين . والظاهر أن المراد ههنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم يؤيد الثاني . وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم يتنافى الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الإشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لما تحققنا أننا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان والزما أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالتحقق حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حتماً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم * فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما ثبوت العلم بها فلا وفيه تدبر (١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقربنة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإزاماً) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزماً لبطلان مذهبه كما هي مسامحة عندنا مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً (٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الأول تأمل (قوله) ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها متغياً اذ المتغى ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي أثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي (٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها * قال الفاضل الحاشي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإزام أن يقتصر على الشق الأخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الإزام بأن النفي حكم والتصديق حكم والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الإزام لمسكر أجلى البديهييات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال تريد هذا الإزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعنى عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العنادية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العنادية

فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الإزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانعهم وقد يتوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الإزام بأن النفي حكم والتصديق حكم والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الإزام لمسكر أجلى البديهييات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال تريد هذا الإزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعنى عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العنادية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العنادية

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم المطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انا اذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بثبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي للنسبة الخيرية التي تكون بين الموضوع والحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

(مافيه)

والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة أثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرًا. ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تقتصر في حلها الى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة أدبات أولي سيما اذا تمسكوا بما ادعوا بشبهة (١) بخلاف اللا أدرية فانهم أصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتي في كونهم شاكين * ثم كلامه * ولاخفاء في أن هذا صريح في أن الإلزام يتم على العنادية والعندية معاً فيين كلاميه نوع تدافع * وما قيل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة النفي ان لم تحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة الخيالات والاولى في التوجيه أن يقال انكم جزئتم بنفي الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفي وهذا النفي والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فيثبت بعض ما نفيم فقيه ما فيه (٢) تأمل (٣) قوله قالوا الضروريات الخ (٤) هذا دليل اللا أدرية وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مرًا فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات * وأما دليل العنادية فهو أنه ما من قضية بدسية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي ومادة تفرض كانت في معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة . قال الفاضل الحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة . قلت قد تستعار وتستعمل للتحقيق أيضاً . على أن القلة بحسب الإضافة لاتنافي الكثرة في نفسه * ثم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تنقيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (٥) (قوله كالأحوال) أي الذي يقصد الأحوال تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في المصبتين أو في أحدها وأما الأحوال الفطرية فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات) أي أوليات وما في حكمها من الفضايا الفطرية (٦) القياس اذ القياس الخفي لمسلم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الأوليات بخلاف البواقى من التجربات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل فيثبت لا بد لهم من أدبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن النفي والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة الخيالات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبدسيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدسيات فعلى الإطلاق * وأما الحسيات فاذا ثبت على الإطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل وجه أن الكثرة الاضافية معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفي الاربعة منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ)
هذا دليل اللا أدرية *
وحاصله أنه لا وثوق بالعيان
ولا بالبيان فتعين الوقف
والشك * وغرضهم من
هذا التمسك حصول الشك
والشبهة لا أدبات أمر أو
فيه (قوله قد يغلط كثيراً)
اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس * ان قلت
قد الداخلة على المضارع
للقلة فتنافي الكثرة *
قلت قد تستعار فتستعمل
للتحقيق أيضاً * على أن
القلة بحسب الإضافة
لاتنافي الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الحفاء في التصور لا ينافي البدهة . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلية في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلة الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بالآلة الباطنة كعلمنا ببلدنا والآلة لا تنفع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ما تقابل الحسيات ^(١) فتدرج الوجدانيات ^(٢) حينئذ في البديهيات فتحصّر الضروريات فهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسم * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصاً في حصّر الضروريات في القسمين المذكورين وإن كان المقام مقام الحضر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانها لها دفعا بدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الى منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام وهي قولنا وإذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملاية اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا ينافي العلم كافي العلوم العادية ^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا احاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدح في البديهيات . وما بعد من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه ^(٤) بأن لا مدخل للالف لان الطرفين لا يتخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فلي الأول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لالالف وعدمه . نعم الالف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي ^(٥) كما لا يخفى (قوله لا تنافي حقيقة بعض النظريات) بل حقيقة البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط)
إن قلت لعل هناك سبباً
عاماً لغلط عام فمن أين
يجزم بانتفاء مطلق أسباب
الغلط * قلت بديهية العقل
جازمة به في مثل ادراك
حلاوة العسل * والكلام
على التحقيق لا الالتزام

(١) أي مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لأن ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك أما لعدم الالف أو الحفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعاليل لامر مقدر في نظام الكلام لكتابه عفى عنه (٥) لأن المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً للأدوية لا يتم لا يعرفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف سطر اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لأن سوقاً معناه العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفاً أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة تجلي بها المذكور لمن قامت به أي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) إشارة إلى أن ما مر من الاجوبة لتحقيقاً والزائماً لا يتم . وما مر من قوله ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية قد عرفت ما فيه (قوله خصوصاً للأدوية) ليس بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا بالمعنى المصطلح . وفي المقامين تأمل ^(١) (قوله وهو صفة تجلي بها الخ ^(٢)) اعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول . وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي وهو متنفذ ههنا وأن السبب القريب ليس إلا الابتعاد . وحمل القريب على الإضافي تعسف لا يليق في مقام التعريف . وكذا حمل السبب على العادي * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم الحضورى مع أنه من جملة أفراد المعرفة . وتخصيص المعرفة بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعاق * ومن قال إنه نفس التعاق حده بأنه تجلي المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكره . وبه أشار إلى أن المراد بالذكر المذكور بالقوة دون الذكر بالفعل والالبتة الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة إذ هم لا يقولون بالباطنة ^(٣) . واستناد الادراك إلى الحواس ليس من قبيل استناد الادراك إلى المدرك بل إلى الآلة . وكذا استناده إلى العقل لو أريد به القوة النظرية . وعدد ادراك الحواس علماً . موافق لمذهب الشيخ الأشعري وهو المختار عند المتأخرين إذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف الحسوسات للنفس . ولا يلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لأن ادراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة تجلي بها المذكور عند النفس . وأما عند الجمهور فهو نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث العلم والحق أن إطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف والفلسفة * قال الفاضل المحشي عدة علماً

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)
إشارة إلى أن المذكور
من الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان والعلم يحمل
من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وإن صح ذكره
في تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حملاً للفظ
على الشائع المتبادر (قوله
فيشمل ادراك الحواس)
لكن عدة علماء يخالف
العرف والفلسفة فإن البهائم
ليست من أولي العلم فهما

(١) إذ لا دليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خير . بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والارادة إذ هي معارف أو جزؤها إذ بها ينكشف المجهول التصورى لمن قامت هي به إلا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى إذ لفظ من عبارة عن ذوى العقول إلا أن يراد به ذوى العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس بالظاهرة يعني إنما قيدنا الحواس بالظاهرة إذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم عالى التقييد بقوله إذ هم الخ (منه)

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل التقيض فانه وان كان شاملاً

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ما عده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة واللام لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أي المدسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلّي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق . وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات **الضام على** ما زعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ)^(٣) { الصفة هي الامر الغير القائم بالذات أو القائم بالحل أي الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواظف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عنه . وعصمه أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجاباً عادياً كون محله تميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة إنما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزه إنما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل تقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ما عدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لحملها عن الغير لكن لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب محله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي بحمل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير محوز وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً الصفة والمحل الذي قامت به الصفة . والتميز . والايجاب الذي في توجب . والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى^(٥) احتمالاً غفلاً لكن الاقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق . وبالتقيض تقيض التميز كما أشرنا اليه في أثناء التقرير (قال الشارح)

(قوله لا يحتمل التقيض)

أي تقيض التميز في التصور

وعدم الاحتمال
الاحتمال
متعلقه وانما وصف التميز به
بمعنى متعلق
الصورة . ومتعلقه الماهية
الخ

المتصورة وفي التصديق
الاثبات والثني ومتعلقه
الطرفان والعلم بهذا المعنى
يتقسم بأنه ان خلا عن
الحكم بأن لم يوجب اياه
فصور والا فتصديق

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للإيراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحمول الكلّي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكك بالبراهين والمعرفة على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية أو يراد بالغير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
 الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان * ولا شك أن الاول أعني الصورة
 لا تقيض لها وأن الاخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما تقيض الآخر هذا هو المشهور في حل
 عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
 أعني الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
 علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والكل مخالف^(١) لما تقرر
 عندهم * على أن اثبات الصفة سوي الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
 الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من
 غير قرينة * وجعل كون التميز إضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لا ينفك اليه
 وأيضاً أن النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شئاً منهما نقيضاً للآخر إذ هما يرتفعان
 عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالنقيض تقيض المتعلق
 أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في محتمل المتعلق^(٢)
 أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق تقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف
 المخالف له بدله * لا يقل كيف يتصور احتمال الشئ نقيضه. لا رامتاج احتمال الشئ نقيضه بطريق
 الوجود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
 إنما هو بحسب نفس الامر. وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله البتة * وقد يقال ان الاحتمال
 بطريق الوجود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشئ
 نقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش^(٣) فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك أن
 السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشئ مع غيره حتى يتحقق التميز
 فلا يكفي فيه تعقل الشئ وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم
 الشامل لجميع المفاهيم لا يفيد التميز أصلاً * وهنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله
 لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمدخلة الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقاً *
 وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مر^(٤) (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
 لا يمكن أن تحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد يخص
 بالجزئي السادس^(٥) التفسير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
 إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل. وبعد الغيبة عن الحس تخيل. وعند الحضور احساس وبه صرح
 قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من
 قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر. وأما بعد الغيبة فلانه أمر خيالي لأننى محض عند المتكلمين.

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق
 وبالنقيض الصفة أو بالعكس فهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله إذ التصديق
 لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصدافة زيد وبخلة (منه)

(قوله بناء على عدم التقييد
 بالمعاني) فإن المعاني ما ليست
 من الاعيان المحسوسة بالحس
 الظاهر فخرج الاحساسات
 لكن يرد عليهم أنهم
 صرحوا بأن الجزئيات
 الغيبية تدرك علماً كادراك
 زيد قبل رؤيته واحساساً
 كادراكه عند الرؤية
 ومقتضى التعريف أن لا تتم
 تلك الجزئيات * وظاية
 ما بتكلف أن يقال مثل
 زيد اذا أخذ على وجه
 جزئي فعين وعلى وجه
 كلي فعنى ولا يدرك قبل
 الرؤية الاعلى وجه كلي
 هذا والامر في ادراكه
 بعد الغيبة عن الحواس
 مشكل

(قوله بناء على أنها لا تقاوض لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال تقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة . وقد يجاب عنه بأن عدم تقيض التميز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور تقيضاً فتعلقه (٤٢) لا يمتثل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض * قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا تقاوض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه الكلي^(١) * لكن بمطابقته للأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة اشتبه الحال وأشكل الأمر^(٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل المحشي والأمر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل (قوله وللتصورات) ذكرها في عديد ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس إذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضاً عدم التقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يكتفي في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع^(٣) (قوله لا تقاوض لها) أي لتعلقها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا تقيض للتصورات أنه لا تقيض لتعلقها * قال الفاضل المحشي لتمييزها الذي هو الصورة . ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يمتثل التقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى^(٤) * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي أن قلت كل متصور لا يمتثل غير صورته الحاصلة . فلو سلم أن للتصور تقيضاً فتعلقه لا يمتثل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض * قلت هذا إنما هو في المتصور بالسكنه لافي المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يمتثل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لا يخفى (قوله على ما زعموا) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

المتصور بالسكنه لافي المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل تقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر . على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم تقيض المتساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولاً وبالعكس والتحقيق أنه ان فسر التقيضان بالمعينين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض إذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتافين لذاتهما كان له تقيض ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في

(١) أما قبل الرؤية فلان إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلاً أدركناه على الوجه الكلي إذ يمتثل أن يكون هذا أو ذاك وأما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الكلي أيضاً إذ يمتثل أن يكون المشاهد ذاك أو ذلك * مثلاً لو نرى في النوم صورة رجل فإذا رأيناه في البقطة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يمتثل الشركة (منه) (٢) في أنه محسوس أو مقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لأدراك الحواس لجواز أن يكون لأدراك الحواس احتمال التقيض (منه) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال التقيض ليس إلا نفس التميز سواء كان له تقيض أولاً بل على تقدير تسليم التقيض فالشك المتملق بالنفي مثلاً تقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضاً كذلك (منه)

(إلى)

نفسه أو رفعه عن غيره والأشهر هو الأول وقول المنطقيين محمول على الحجاز * وأيضاً يلزم منه

أن يكون جميع التصورات عاملاً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشي لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل
نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس * تم كلامه *
وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١)
والتحقيق أن النقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في
موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق
والشرائط المعبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشي وأيضاً يلزم منه أن يكون
جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا
حجراً من بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان
والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور
بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة قدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم
بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة
للملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس
الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الايجاب بانتفاء عقد
الوضع^(٢) كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقی شيء وهو أن الحكم متأ في هذه الصورة على ذلك الشبح
المرئي بأنه شاغل لذلك الحجر حكم صحيح ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره
ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة
للملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه
المطابق له ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير
مشعور به بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم
المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الأولية للحكم * وأيضاً إن القول
بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن البين أنه لاحق فيه بالفعل

- (١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان
ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مسامحة
وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة
الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء انصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
(٣) لان الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن
ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو
الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرثي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة
بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها
حقي لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرثي هو الهوية المشتركة بل
هو الهويات الخصوصية لما كان الأمر كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على
الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرثي
المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن الين المكشوف أن صورة الانسان
ليست وجهها غير مطابق للشبح المرثي لأن الوجه الاخص لا يبين الأعم وأن المعلوم به ليس الهوية
المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير نسيان لا يجدي نفعا كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن
التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم
المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) فليتأمل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات)
الظنية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فما لا واطلاق العلم
على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف
الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله
ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحمل على التام ذكر للعام وإرادة
للخاص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل
وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بأن الانكشاف
التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين
اليقينية * والجواب أن المراد به الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً
ولاشك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خير بأنه حينئذ يرجع ما آل التعريف الاول الى الثاني
ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أي وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل
يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرثي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم
بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة
التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال
في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فلمنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن
شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانتراح يجلي به العقل *
ثم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالبة فهو موجود في التقليد والجهل المركب *
فإن أجيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول
مع أنه حمل لعبارة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء * ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمحار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتضاح بدون الاضمحار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه إيماء الى قرينة الجواز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن ^(١) * ولا خفاء في أن المناسب لتقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيره ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق * ولعل الشارح لاحظ حيثية الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تسمي الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستند الى ذاته تعالى ولهذا أوردته بقوله لا سبب من الاسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه ^(٢) ردأ على الممتزلة والحكام فانهم قالوا إن الاكتشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه ^(٣) * ثم كلامه * وفي كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة التي هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لو وجد بالتبعية لكن التالي باطل فكندا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذوالعقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحيث أن يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن وغير ذلك لسن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جمعه بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أي في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كونه الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

(قوله فانه لذاته أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في المعلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلافه وإيجاده من غير تأثير للعاقبة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار الاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المنفصلي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جزى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخرى مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ)
حاصله اختيار الشئ الاخير
وبيان وجه الحصر (قوله
عن تدقيقات الفلاسفة)
أي فيما لا يقتصر اليه فان
دأبهم تضييع أوقاتهم
فيما لا يعينهم (قوله لما
وجدوا بعض الادراكات
الخ) يعني ان الحس لظهوره
وعموه مستحق ان يعد
أحد أسباب العلم الانساني
فقوله سواء كانت الخ إشارة
الى عموه

الاستقرائية في صورة التردد بين النفي والاثبات تقبيل الانتشار وتسهيل الاستفراء اذ الاحتياج الى التتبع حينئذ في بعض الصور دون السكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزءه اذ السكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مافسره به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في امر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قوهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لا يكون آلة^(١) (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المنفصلي فالخبر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالخبر بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق^(٢) (قوله في المعلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وإيجاده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفاه (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق القلب والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المنفصلي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ)^(٣) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبنى على عادة الخ^(٤) وهذا جواب باختصار الشئ الاخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(١) والا قرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر . ولم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد الثقات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات . فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا . وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وأن كان في البعض باستعانة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)
فانها مبنية على ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية
بالذات وعلى ان الواحد
لا يكون مبدأ لأكثرين والكل
باطل في الاسلام

(قوله لا شك فيها) أى في وجودها ولا في سببها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوها سببا برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمشكلة الحشر الجسماني وما يتعلق به . وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفادا منه والادراك ولا يلزم من كون مشكلة الحشر الجسماني وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مشكلة اثبات وجود الواجب تعالى كالأخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سببا ثالثا) رتبته على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مداخلية الاول في ذلك تردد . وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكية ومستقلا في أمر الادراك استحق أن يجعل سببا ثالثا سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة أولا (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الغرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقدّم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحض فليس معلوما بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) اذ هي مبنية على مجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة للمادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لأثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلما عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلًا ببعض منها . وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لمساكنهم به من البدن وتبقى بعد الموت دراكية ليس نصا في القول بالجواهر المجرد الذي أثبتته الفلاسفة . وأنت تعلم أن تلك الادلة (١) لا تتم على أصلهم أيضا (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المنقيد للعالم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسموع هو الصوت (٢) القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعرض (منه)

بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المحوقين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والنسم) وهي قوة مودعة في الزائدين اللتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلقتي التدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء القارح للصباخ الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملاً لذلك الصوت الموخود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصماخ الذي هو تموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف المارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقرب والبعيد ولانه أكثر انتفاعاً في تحصيل المطالب الكسبية السكالية (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) تأتي^(١) العصبان المحوقان من الدماغ على التضايق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى اليمين الى اليمين اليسرى واليسرى الى اليمين اليمينى أو يدون التقاطع بأن يتصل اليمين الى اليسرى ثم يتعدى اليمين الى اليمين اليمينى واليسرى الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل الخنسي فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى أن لا ينقض كلام الشارح باحدهما^(٢) جماعاً للمذهبيين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جماعاً من العلماء على أن المدرك والمبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فبالعرض وجماعاً آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات أو الاعم بما هو بالذات أو بالعرض * وعدة الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير^(٣) * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد * وعلى التفسيرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقاً من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير^(٤) على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتوهمة فكيف تدرك بالحس تدبر^(٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسرى ثم يتعدى اليمين الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس ينشئ لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يبعد محسوساً ولا يلزم أن يكون العمى محسوساً لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء

(١) (قوله تأتي العصبان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يبعد محسوساً (منه) (٤) اذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافي الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) (٥) وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الاجسام تركيبها أيضاً (منه) (٥) وجه التدبر أن المبصر هنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)

الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للطعوم ووصولها الى العصب (والامس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلام تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلاً * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة بالامس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشا كل كيفية ذي الرائحة لامتاع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالحسين^(١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فلاضافة حينئذ ببيان. وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالتراج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفرد الاخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالتراج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ السكند خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى خبراً لا قضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا يعني بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر^(٢) الذي يكون نفس الامر ظرفاً^(٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالاشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ما هو أعم منها. وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامرئ ما من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالحسين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي الماثلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا يرد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولاً (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافي بالضرورة {منه} (٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقال إن بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور * وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده * لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوهم التخصيص^(١) تأمل (قوله فإن الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أو صرح التفسير به * وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصادق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح الحاجة فلا تقص بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع^(٢) فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الدراكية وهي إما النسبة الخارجية أو ما بعينها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور * وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينفك شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق * فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة * فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل عدم والملسكة * فالأنشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الأمر * فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشمر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ * فعلى الأول إن لفظة ماعبارة عن المحمول وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الفرض بها كما لا يخفى (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلتها ليس كذلك * إلا أن يقال إن القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن هنا الخ) فيه أن بالإضافة يحتمل أن تكون بيانية إلا أنه خلاف الظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة * وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا تقص بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعنى فيثبت كلة ماعبارة عن الآليات والتفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فإن الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فاعبارة عن نبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا أي الاعلام بنسبة

{ ١ } لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والآلا لا استدرك التقييد منه { ٢ } الإيقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضي الشارح إذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة العلم للمعلوم والاول مرضي السيد قدس سره (لكتابته عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملك الحالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل المعلق على الملوك وعلى الأزمنة والاولى أقرب وإن كان أبعد * فهنا أمران الاول أن التواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبسنداد وإنه ليس إلا بالأخبار * والثاني

(قوله لا يتصور تواترهم)
فيه إشارة إلى أن منشأ
عدم التجوز كثيرهم فلا
نقض بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة
خارجية (قوله ومصادقه الخ)
أي ما يصدق ويدل على
بلوغه حد التواتر يعني
أنه لا يشترط فيه عدد
معين مثل خمسة أو
أثنى عشر أو عشرين أو
أربعين أو سبعين علي
ما قبل بل ضابطه وقوع
العلم منه من غير شبهة *
قل عليه العلم مستفاد من
التواتر فثبت التواتر به
دور * وقد أجيب بأن
نفس التواتر سبب نفس
العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع
العالم * فان قلت العلم من
غير شبهة معلول أعم فلا
يدل على العلة الخاصة *
قلت عدم الدلالة عند من لم
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

الذي هو مقطوع الصدق ^(١) والالم ينحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) إشارة إلى المناسبة بين المعنى
المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً ينافي اليقين أعني التردد دون التجوز
الذي يجامع اليقين ^(٢) كافي العلوم العادية (قوله توافقه على الكذب) لا قصداً كما يشعر به لفظ التوافق
ولا اتفاقاً * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على
التعاقب (قوله ومصادقه) أي ما يصدق لأن مصادق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقاً
وحاصله أن الضابطة ^(٣) وما ^(٤) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقبيه يقيناً * وفيه إشارة
إلى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو أثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو غير
ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً أمر
دونه خرق القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك
والجار متعلق بالوقوع أو العلم أو الأقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبدهة أو بالقطع وفيه احتمال
آخر (قوله العلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وإن كان
أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلأن الأقرب يؤدي إلى الاستدراك بل يوهم
خلاف الواقع * ولأن في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خبر من العلم الواحد (قوله فهنا
أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذکور صريحاً وهو
الاول * والثاني ضمناً لأن الاوصاف تضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي الإيجاب
التواتر للعلم معلوم بالبدهة (قوله فإنا نجد الخ) نفيه لاستدلاله فلا يتوجه أن يقال إن هذا استدلال
بالجزئي على الحكم الكلبي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا يعني أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجوديات
كالعلم بذاتنا على ما يوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا إلى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود
مكة (قوله وإنه ليس إلا بالأخبار) عطف على قوله فإنا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول
العلم بالأخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الإضافي بالقياس إلى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فإن
التجوز العقل بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصبر الماء منسجناً ويتناول
ذلك ما يجري عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي العقل لتحقيقه عند
تحقق ما هو سبب له عادة (منه) (٣) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه)
(٤) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وإن كان في نفسه أمراً
مطرداً ومنكساً بخلاف مراتب الأعداد فإنها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيرى
للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة ههنا القانون (منه)

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتداه لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره متنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضر أن الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن إلى أنه نظري * لانا تمنع التوقف أو هو من قبيل القياس الخفى المقتضى كما في القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بأن العلم الحاصل به ضروري محتمل أن يكون نظرياً حينئذ يكون قوله لا يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لا يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الخ) أنت خير بأنه لا مدخل في البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لأنه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فغير معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة إلى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ الخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لأنه نزل دعوي البدهية بحجج الدليل * والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره متنوع) إذ عدد النصارى الخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود الخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يمارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة إلى المعارضة في المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة إلى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم الحاصل به ضروري وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لا يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى ^(١) أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى إلى مرتبة اليقين ^(٢) سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن إلى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة استقاشا واحدا فأنك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار وضافته إلى المفعول فاحتجج إلى تحمل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير إليه في الكشف فلا حاجة إلى التحمل (قوله فتواتره متنوع) بل لم يبالغ أصلي الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن مختصر وبالجملة مختلف العلم دليل العدم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن محتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بینه على سبيل التدريج من مرتبة الضعف إلى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صبياً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استمدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين * وأيضا جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع
لانه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الافراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم
يكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجوده كاسكندر * والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من
المقلاء كالسنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الاحكام . وقد يختلف فيه مكبرة وعناداً
كالوفاة في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

(قوله ربما يكون مع
الاجتماع الخ) فيه إشارة
الى عدم الكلية لكنه
كاف في الجواب والتحقيق
ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة السبب والخبر سبب
الاعتقاد وأما وهم الكذب
فلا مدخل للخبر فيه
ولذا قيل مدلول الخبر
هو الصدق والكذب
احتمال عقلي

ولا تنتفي بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ)
الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لا بوجوب الخ تأمل (قوله قلنا الخ) إشارة الى جواب
المتعين * أحدها عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني إيجاب جواز كذب كل واحد جواز
كذب المجموع مستندا بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضعا للسند بقوله كقوة الحبل الخ
(قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد في المقام الاول تأمل (قوله كالسنية) بضم السين المهملة
وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الي
سومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة ^(١) ولا يجوزون
على الله تعالى إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السنية منسوب
الي السن والبراهمة الي برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاوتان (قوله بواسطة التفاوت في
الالف) قد عرفت مانع ^(٢) (قوله مكبرة وعناداً) المنكارة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لظهور
الصواب بل لازام الخصم واطهار الفضل * والعناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وتلام
صاحبه دفعا لازام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته ^(٣)) بيان حاصل المعنى لا تفسير
قوله المؤيد ^(٤) ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وإرادة العلم أو بالقول
بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح
المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي) الآية ^(٥) حيث قال الرسول ^(٦) من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس سيورة الحال ملكة بالتدريج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أوردته في قوله لعدم الالف أو
لخفائه في التصور (منه) (٤) انما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث
هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مرسلته (منه) (٥) وأما أخذ المصنف لفظ
المؤيد موضع الثابت تنبها على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان
معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل
عليه السلام (وكان رسولا نبيا) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان
أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول
بمعنى المفعول الا غلارا والارسال الامر بالابلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه

والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي بعنه ومن بعنه لتقرير شرع سابق * وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقيل الرسول من يأتيه الملك (٢) بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * تم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) (٣) اللام في قوله لتبليغ للقاية والعاقبة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزلة عن العلل الفاضية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم وبصالح لا تخصي وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بقوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معاً * وكذا أراد بالاحكام ما يعم المتجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالانحصار اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في اثبات أسباب العلم بالخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشروع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم السلك وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرمى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثمانية وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) (قوله والمعجزة) قد يقال البناء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان العجاز في الاصل آيات العجز استعير لظهوره ثم أسند الى ما هو سبب العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

بأن الرسل ثمانية وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به الفاضل ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قبل عليه يدخل فيه سحر التنبي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا نقض بالقرضيات

(١) أي نبي لا كتاب له بقرينة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعتبرة (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام وخمسون وعلى إدريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة والزيور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً أظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على (شخص) أسباب كلها بأمرها أحد يخالفه الله تعالى عقوباً ألبته فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالأسهل بعد شرب السموم والأتري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة المولى معجزة انبياءه ولا يقصد بها الاظهار وان لم

قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (بوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري *

فأتى أن القوم قد عمدوا
الارهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتقليد لأعلى
أتمها معجزات حقيقية
(قوله يمكن التوصل)
هذا الامكان هو الامكان
الخاص بمعنى التعريف أن
الدليل ما لا ضرورة في
طرفي التوصل أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذه امكاناً عاماً
من جانب الوجود أي
لا ضرورة في عدم التوصل

شخص لم يعهد مثله من مثله فالأمر بعم الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لافاعل إلا هو أو لأن من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى بالنبوة * على أن مادة النقض لا بد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض ^(١) * وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر أن فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الأمر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والإشارة إلى أنه معتبر في حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بدله أنه نبي الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالسكتاب وهو الوحي المتلو ^(٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أولاً (قوله يمكن التوصل ^(٣)) إنما اعتبر الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وإنما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لحال عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه تخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر ^(٤) فيه) أي في أحواله ^(٥) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيخص بالبرهان ^(٦) * ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل ههنا ما يعم

(١) ولو ادعى المتنبئ النبوة أو الساحر وقصد إظهار الأمر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخالف ذلك في يده عادة لثلاث يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمتنبئ بخلاف من ادعى الألوهية وقصد إثباتها إظهار الأمر الخارق فإنه قد يخلق الله تعالى في يده ذلك الأمر لأنه ليس محل الاشتباه (منه)
(٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص *
ويحتمل أن يراد به العلم المقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أي ما يجوز أن يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد إلى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه)
(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه)
(٦) أعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بالمثل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل بوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } أعلم لم يقل لذاتها إشارة الى دخل الصورة في الاستلزام * فان قات التعريف بعالم المعقول والمفوق مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

بالوضع هذا في القول الاول
وأما القول الاخير فيخص
بالمعقول اذ لا يجب تلفظ
المدلول (قوله هو العالم)
هذا الحصر مبني على ان
المراد بالنظر فيه النظري
أحواله فقط لا ما يعمه
والنظر في نفسه حتى يلزم
كون المقدمات دليلاً لكن
لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسّمون
الدليل الى مفرد وغيره
(قوله هو الذي يلزم من
العلم به) المراد من العلم
التصديق بقرينة ان
التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى المحدود
واللزوم بالنسبة الى اللازم
ومن لزومه من آخر
كونه ناشئاً وحاصلاً منه
كما هو مقتضى كلمة من فانه
فرق بين اللازم للشيء
واللازم من الشيء فتخرج
القضية الواحدة المستلزمة
لقضية أخرى بديهية أو
كسبية * لكن يرد عليه
ماعدا الشكل الاول لعدم
اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول
وبين علم النتيجة لايناً

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * فلي الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرضي هو
الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى
المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لاحدهما بطريق عكس النقيض * وانما ذكر الضمير^(١) تنبيهاً على
أن للصورة مدخلا في الانتاج كالمادة * والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم
عنها لذاتها قول آخر * وانما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم
هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام مبني عن هذا القيد
لان معنى الاستلزام المعنى هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه * وظني أن
نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحضى هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر
فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه
خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسّمون الدليل الى مفرد وغيره * ثم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل
كونه خلاف الظاهر والاصطلاح * ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لا حقيقي يعني هو العالم
دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير
المرتبة * وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ
الحصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على
وجود الصانع على الاول أيضاً * وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير
متصوره^(٢) تدبر (قوله هو الذي يلزم من العلم به الخ) المراد بالعلم في الموضعين التصديق البقيني
بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة^(٣) فتخرج الحد
والامارة * قال الفاضل المحضى يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أي أورد الضمير مذكراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى الصام
المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل فالتعميم على الوجه الذي
لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم
لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذي
يصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها ولما اذا أريد بها
المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي المضادة وفيه
بحال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف
بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق
خلاف العرف واللغة هو القرينة لا يصح للقرينة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير)
وهي بينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام باللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

(قوله فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدونه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب نعم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق وأما

ما يظهر على يد مدعى الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سائر ما قاله وجهه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً * نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته

فبالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله للمعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقاً وقع العلم بمضمونها قطعاً * وأما أنه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوس والبدنيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * ثم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر (مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقبسة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بيانها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر (٥)) (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العلم بشرط النظر في أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف * ثم كلامه * وأنت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني أيضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجبا للعلم) (اعلم) أن ههنا أيضاً (٢) أمران * أحدهما أن خبر الرسول بوجوب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكورة في بيانها إما استدلالاً كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر (قوله أي عدم احتمال النقيض) في الحال فقط لافي المال أيضاً كما هو الظاهر والا لاستثنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخله للوهم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله * وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبيناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

{ ٨ - حواشي العقائد اول } ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان التعريف بديهى فتأمل (قوله أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يتم الثبات فيلغوز كره اللهم الآن براد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العلم في الحال لافي المال وفيه ما فيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالحزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك أن أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لا تخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل الحنفي والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * ثم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والتقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبات (قوله وإلا لكان جهلاً^(٣) أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد * والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات أخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة^(٤) أو عن الاثنين^(٥) ولا يخفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في السكل والجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٦) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول^(٧) أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار - والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط لإضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالإلهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٨) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكلمية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابه للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازماً غير مطابق أو ظناً ان لم يكن جازماً أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الأوصاف الثلاثة لا يجموع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالى والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتتم الملازمة المذكورة (منه) (٧) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الامور المذكورة (منه) (٨) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالى من عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكما للثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيض حق اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال المرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالها * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله * والاستدلال به هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلال * فإن قيل الخبر الصادق المقيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الإجماع والخبر المقررون بما يرفع احتمال الكذب كالحبر بقدم زيد عند تسارع قومه إلى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشيل والافهذ الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقررون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

(قوله وأما خبر الواحد ^(١)) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره ^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله أن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري) حاصله منع للملازمة يعني لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسموعاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي سمعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم إلى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة وإلى أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن فلا يتجه أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن ^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا إجمالاً ولا تفصيلاً أما إجمالاً فظاهره وأما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه ^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيقتول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث إلى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (١) فالخبر منه حصري في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة ما لا يفيد القطع مع الانضمام إلى الخبر بالنسبة إلى عامة الخلق بخلاف الدليل فإنه مع الانضمام إلى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة إلى العامة ولذا اندفع التذاع فيه وبين ما قاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقل إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

نوجه دلالة هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كافي الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢) بخلاف الفرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يومهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقى والمسامحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لانه خبر جميع لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب بالأدلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام ان أمي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية الا أن العلم الحاصل به استدلالى وبالمتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجية الاجماع^(٣) وذلك ثابت بالأدلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الأدلة الدالة على حجيته * استدلال الغزالي رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام ان أمي لا تجتمع على ضلالة * وانشأ في رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر الى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث تخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض المجيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الأخراج عن المبحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الأدلة هو الإشارة الى الوجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقا بأن^(٤) الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه^(٥) * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع تخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر (لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ افادة العلم متوسطة بنبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة والاصلين لنا من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الاخر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لا يفيد بدون مدخلة الامر المنفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجية الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غرزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

(قوله وهو قوة للنفس الخ)
ان قلت هذا مناف لما مر
في وجهه الحصر من ان
العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى
آلة له وأما حمل التفسير
على المصطلح فمعيّد (قوله
وقيل جوهر الخ) هذا هو
النفس بعينها والعرف
والفقه على مغايرتهما فلذا
قال قيل (قوله سبب للعلم
أيضاً) عدم تقييده
بالضروري أو الاستدلال
ففيه رد للفرق المخالفين

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضونه واقع^(١) وقد يقال ان حقبة الكبرى ههنا مستندة الى الأدلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل وافادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الأدلة لا تنصرف في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم التوراتي اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل الحاشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له * ثم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان ما مر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة^(٤) في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مرّت الاشارة اليه نعمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد تخلص بالنظرية ولا وجه له (قوله غرزة) أي التي جبلت عليها فطرته وهي المسماة بالعقل الهبواني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل الحاشي والعرف والفقه على مغايرتهما فلذا قال وقيل * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدلل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والعجز الصادق وذلك يدل على ان العقل كعديله مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس بما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الأدلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل الحاشي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلال أو نحوها اشارة الى العموم * ثم كلامه * وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى القيد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(١) اذ مقدمتا دليل لإفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم نذر (منه) (٣) أي بين الوصف القطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مقبداً للعلم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانع من تناقض فان زعموا أنه معارضة للفساد بالفساد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين^(١) كما لا يخفى (قوله لما فيه من خلاف السمنية) وكذا الحال في المتواتر^(٢) * وقد يقال إن هذا نكتة التصريح * والقول بأن خلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية^(٣) كما لا يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية * والمهندسون أنكروا إفادته في الآليات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانع) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا الذي أي نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى^(٤) وصفاته حكم في الآلي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلي * وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية^(٥) الإلهية مما لا وجه له^(٦) * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلي ففيه تردد والظاهر الكفاية^(٧) * لكن بقي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة * وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لاحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني أن اعترفوا بعدم الإفادة هرباً من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم بقبض مدعى الخصم^(٨) والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على ما في شرح المقاصد أن يقال إن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مقيداً^(٩) في الجملة * وإن لم يفد كان لغوا وبقي دليلاً سالماً من المعارض * وأنت خير بآنه على هذا لا يتجهد ما قال الفاضل الحشى

(١) إذ الكلام في التصريح بعنوان السبب إند الحكم به إجمالاً * وأنت خير بآنه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قيل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً تأكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان بحصول المطالب النظرية * أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مقيد للعلم خلافاً للسمنية * والكلام الذي نقل عنهم تقريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالآلي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) الآن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) أثبات ما نفي تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدييات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلوماتية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن إفادة الإلزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها نقول

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا إنما ينفي العلم بالأفادة لانفس (٦٣) الافادة لكن القائل بنفسها قائل

بعلمها والمنكر ينكرهما معاً
وهنا توجيه آخر لكن
لا يسهل المقام (قوله أثبات
النظر بالنظر) أي أثبات
أفادة النظر بأفادة النظر
وذلك لان القضية الكلية
أعني قولنا كل نظر مفيد
مشملة على أحكام جزئياتها
قائبات الكلية بالنظر
الخصوص أثبات حكم ذلك
الخصوص بنفسه * وقد
يقال معنى أثبات الحكم
استفادة العلم به فاللازم
استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم ولا خلل
فيه * وقد زعمه الشارح
في شرح المقاصد ولم
يلفت إليه هنا (قوله
وأنه دور) أي توقف
الشيء على نفسه الذي هو
حاصل الدور (قوله
والتظري قد ثبت بنظر
مخصوص الخ) حاصله أنا
ثبتت الكلية بشخصية
ضرورية ويجوز أن تكون
الكلية نظرية والشخصية
ضرورية إذا لم تؤخذ
بضوان الكلية ليلزم
نظرية المحمول فيها أيضاً
فاللازم أثبات حكم هذا
النظر من حيث أنه نظر
بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه *

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدغ عنك خرافات الاوهام

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين
وان كان نظرياً لزم اثبات النظر بالنظر وإنه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد
أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب القطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والتظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * ثم كلامه * وأيضاً يحتدل أن يكون مقصود الزاعم
بما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لأجل هذه شبهة من قبل
السمعية فتقيد عدم العلم بأفادة النظر دون انتفاء صدقه (١) لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر
مع امتناع العلم بالمضمون * لان الثبوت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب
على العلم بالصدق والمنكر بدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فإذا
أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم
ثبوت قبض ما ادعي المنكر (٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله أثبات النظر بالنظر)
أي أثبات أفادة كل نظر صحيح بأفادة نظر صحيح مخصوص للعلم بخذف المضاف في الموضعين (٣) (قوله
وأنه دور) أي الأثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل
نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بأفادة النظر الخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم
الكلبي وهي من فروع ذلك الكلبي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلبي بضم الصفوي
سهولة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم * ومن هذا
ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف
الشيء على نفسه كما حمله القاضل المحشي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور
(قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من
الاخبار (٤)) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم)
وقوله عليه السلام في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة
شهادة رجل واحد تدبر (قوله والتظري قد ثبت بنظر مخصوص الخ) إشارة الى الجواب باختيار
الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو أفادة النظر الصحيح للعلم مبرراً عنه بعنوان
النظر ملحوظاً على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على
اختلاف الرايين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بأفادة النظر دون انتفاء أفادة النظر والكلية
فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ
من النظر يفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أو في أحدها وأما عدم القول بالخذف فيحتاج
الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة
الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يتليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بإفادة العلم ضرورياً لا يحتاج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل إفادة نظر من الانظار للعلم على ما هو المدعى عند الإمام أعني بعض النظر الصحيح يفيد العلم فتقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ما هو المدعى عند الأمدى قلنا أن إفادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بالشرائط يفيد العلم لأن الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه. وبعبارة الكتاب ناظرة إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرك أنه قيل المدعى كنية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك السكينة كذلك يثبت حكم نفسه^(١) في ضمن السكينة من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن أنبات المطلوب^(٢) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بإفادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على إفادة النظر المخصوص في نفسه لا على العلم بإفادته حتى يلزم الدور لأن الموقوف حينئذ هو العلم بها لأنفسها والموقوف عليه هو نفس إفادته دون العلم بإفادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر^(٣)) كان الأول إشارة إلى المعنى القوي للفظ البداهة. والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدرية المبادية وليس على إطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركب الأجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاهقرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجملة تفسيره لأول التوجه لا يلزم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالمعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضرورى في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل مباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مخالفاً للأولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لأول التوجه والضرورى بقابل الكسبي والاستدلال وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من إفادة النظر في بعض النظريات الإلهيات لأن هذا التقي من نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الإلهي وتخصيص النظر بالأحكام الإيجابية الإلهية مما لا وجه له * وقد يقال أن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الإلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

(قوله)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلوم كما إذا رأى ناراً ففعل أن لها دخاناً أو من المعلوم على العلة كما إذا رأى دخاناً ففعل أن هناك ناراً * وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالسكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقلب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فيكل استدلالاً اكتسابي ولا عكس كالإحصاء الحاصل بالتصديق والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق

(قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلف ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً * لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا تعلم ماهي ومعنى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في السكسي القسم له * وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض جملة على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل ^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان اللمى أي من العلة إلى المعلوم (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الاتي يعني أن المشهور إطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلوم وبالعكس وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالسكسب) لا خفاء في أن ما مر من تفسير البدهاة بقوله من غير احتياج إلى الفكر ^(٢) والحكم على ما ثبت بالبدهاة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلال (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسير للصرف (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والخلل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ^(٣)) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة إلى التقييد بالحاصل ^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر ^(٥) يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجمعه من أقسام العلم الحادث ليس بجيد ^(٦) * إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه فلا بد حينئذ من التجربة بدق تصحح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه العديل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه هنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفيق الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول معن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد هنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العتق وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى إذ لا يجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويفسر الخ) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار * وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو

بين الضروري والنظري تقابل العدم والملسكة دون الإيجاب والسلب * أو يقال إن الضروري يوهم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحنبي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة إذ لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حل التعريف على نفي دخول القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند استثناء القرينة الواضحة * وقد يمتنع التبادر * وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة إلا أن يقال إن العبرة بالأمور القريبة * وأيضاً أن مثل ما قيل في الحسيات محتتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحسيات على الأمور الغير المقدورة من قوله إذ لا نعلم ما هي الخ لا يفيد ما ادعاه إذ عدم العلم (١) لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الأمور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر التوقف على الأمور الغير المقدورة غير معلوم في الحسيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت (٣) ولهذا لم يلتفت إليه الشارح ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن هنا جعل الخ) أي من إطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بأنه يحتمل أن يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الأمور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والأخرى في مقابلة الاستدلالي فالخصر المستفاد من تقديم الجار في حين المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لأن المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون إلا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسمًا له * وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك أن تقول أن الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً ونقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من نقيض الأعم المطلق فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسمًا من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسمًا منه لأن الأعم

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسمًا منه وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف تخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * نعم يرد على التقسيم الثاني منع الخصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(المطلق)

تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما يحده الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يحده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الجواهر السليمة والخير الصادق ونظر العقل * ثم قال الحاصل من نظر العقل نوعان * ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء * واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة * وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الآلة حارل التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء بوجب كون الاخص قسماً منه بناء على ان القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا يخص عنه إلا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد المقسم * قال الفاضل الحاشي وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون مباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس للمقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً * ثم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخيل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختباري وجعله ثانياً متناولاً للاختباري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ما عدا الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لاشي من الضروري باختيارى وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الأولى الإفتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لأن الالهام بمعنى الاعلام بازال الكسب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا أسباب واستفادة كما هو المشهور * وقد يقال لا بد من قيد من الخير لنخرج الوسوسة * والقول بأن الفيض لا يكون الا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فألقها فجورها) الآية * والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الالهام هنا بمعنى الاعلام بازال الكسب وارسال الرسل * ومن هنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما يتعاق بعدة سببا مستقلا غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه أراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة (فالعالم) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملم لا يكون إلا حقاً وثباتاً وهو لا يتعلق بالإلهام ولو كان الإلهام سبباً لا يكون إلا لامر الحق ^(١) (قوله وأما خبر الواحد الخ) إشارة إلى جواب دخل مقدر فكانه قيل حصر الأسباب في الثلاثة في حين المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق للجازم الثابت لا ما يعي الظن ^(٢) والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور يتنافى هذه الإرادة لأنه يعي اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لأنه رده تأييداً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل أن هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما يشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر إلى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال ههنا فكانه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لأن العلم عندهم مقابل للظن وإطلاق العلم على ما يعي الظن والتقليد خلاف العرف واللفظة ^(٣) تدبر (قوله فالعالم) مشتق من العلم وهو في الأصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحاتم لما يحتم به * ويسمى به كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أولاً * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم * وعلى التقديرين أما اسم للمجموع أو للتدريج المشترك * وصحة الجمع تؤيد الثاني ^(٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وإن كان يعي الأشخاص والأجناس لكن المراد هو الأجناس بقريضة قوله يقال عالم الأجسام الخ إلا أن مثل هذه القرينة غير مرضية في باب التعريفات (قوله من ^(٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود البهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس إلا الأشخاص فاطلاق العالم على الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد المتدرجة تحتها * ولذا قيل إن العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(قوله إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا معنى التسبوت قال الشاعر *
صح عند الناس أي عاشق *
أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكانه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

- (١) أي الثابت في نفس الامر فعني قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال إن الظن المقابل للعلم يتناول السكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال إن الظن المقابل للعلم متناول للسكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان ونحوه التمييز (منه)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم^(١) به * قال الفاضل المحشي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * ثم كلامه * فحينئذ نخرج الصفات عن التعريف بقيد سوى^(٢) حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والكل غير جيد * والاولى أن بعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به * يعنى ليس المراد جميع^(٣) ماسوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه^(٤) * ثم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بموضع والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قبل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البواقي رعاية لما هو المشهور في السننهم واطلاقتهم وفيه نكتة أخرى^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)
إشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما
هو المشهور والا يلزم
الاستدراك (قوله يقال عالم
الاجسام الخ) إشارة الى
أن المراد ماسوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس
بعالم بل من العالم والى أن
العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل منها
وعلى كلها لأنه اسم للكل
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصا بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وه أيضا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذى العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تصنف (منه) (٥) أعجب منه بان اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٦) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل على كل جزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٧) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٨) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فإنه ليس تحت طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فإن تحتها وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلها أفرادها * ولهذا النكتة أشار بابراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الكلية والشخصية وابراد النبات والحيوان بعدهما بصيغة الافراد مع أن الاجسام تم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطلقا فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والأرض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بحديث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على أن الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع أجزائه) أي بتمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة (١) بل مخصوصة فلا تكون مشكلة الفن إلا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الأجزاء الجزئيات وأما عبر عنها بالأجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حبيثة الجزء إذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد إذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير بالإشارة إلى أن العالم وإن لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما قلناه * وقد يقال إن المراد بالأجزاء جزئيات العالم (٢) وإضافته إلى العالم لادنى ملازمة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى أن كل واحد من أفراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وإن كل جزء من كل فرد من أفراد العالم محدث * وأنت تعلم أن هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وإن كان لا يخلو عن التكلف تأمل (٣) (قوله من السموات وما فيها) (والأرض وما عليها) إشارة إلى جميع العلويات والسفليات من الأجناس وجميع السموات وأفراد الأرض بناء على أنها طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقة الوجود بالعدم (٤) وإليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقربة قوله بالنوع إذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا إذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما إذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من أن يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خير بان أثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع)
المشهور أن الصور النوعية
النفسية قديمة بالجنس
حتى جاوزوا حدوث نوع
النار مثلاً * لكن بشكل
ببقائه صور الاسطوانات
الاربعة في أمزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان
الشارح مال إلى هذا أو
أراد النوع الإضافي

(١) المراد بالجميع السلك الفرادي أي كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لأنه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوي الله من الأجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الأجناس فتكون القضية أي العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٣) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٤) أو يصار إلى الحذف أو الاستخدام (منه) (٥) لأن السلكية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري لا على أجزاء أفراد الموضوع (منه) (٦) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً * ونكتة اختيار في السموات وعلى في الأرض غير خفية (منه) (٧) وقول الشارح أي يخرج الخ ناظر إلى أن الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنيين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتميز بنفسه غير تابع تخيزه لتخيز شئ آخر بخلاف العرض فإن تخيزه تابع لتخيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذي بقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل بقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نصاً والثاني منوعاً سواء كان متحيزاً كفى سواد الجسم أولاً كفاي صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بين (قوله هو وجوده في الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به * وليس بثنى إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقيام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت نفسه فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف

(قوله ثم أشار إلخ) وإنما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الفرض الاصيل منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد باله ليدل مصطلح أرباب المعقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين وعرض وأليه أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل إلخ (قوله أى ممكن) بالامكان الخاص لثلاث يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة إلخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أى العين أو الممكن هو التميز بنفسه بان لا يكون في عروض التميز له واسطة في العروض^(٤) ومعنى التميز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل * هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض^(٥) قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بين * ثم كلامه * اذ تخيز المركب منهما ليس اولياً بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر الخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمراً اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يتمتع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موهبه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالثنى دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه معنوى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لا جمعاً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الأعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة في الثبوت (منه) (٥) فيه أن التقصير باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أقل من الجسمية بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الأقسام لأفعلا ولا وهما ولا فرضاً عقلياً (وهو الجزء الذي لا ينجزاً) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنين بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً إلى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً إلى اللفظ والله كما وقع في المواضع (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والا فلفظ فرض كل شيء غير واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عدله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الأولى مرجع الضمير إلى العين الذي في الاعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله إلى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه أن هذا من قبيل اثبات الذات بالآثر المختص به الآن يكونه من الآثر المختص به محل الحادثة (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لأفعلا) بأن يؤدي إلى الانفكاك الخارجي ويؤول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ماهو المشهور فإن مدار الوهمي على تميز الجسم بحيث يعجز الجسم عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الأقسام الوهمي إذا أمر الوهم منوط بالجسم بخلاف العقلي إذ ليس دائراً على ذلك إذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الجسم بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع قال المحقق الرازي في المحاكمات والحق عدم الفرق بينهما * ولك أن تقول إن عدم الأقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الإشارة إلى أقسام القسمة بتمامها وانتفاؤها بالمرءة * لا يقال إن ههنا أقساماً أخرى مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لأنها راجعة إلى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قال الفاضل الغنوي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * ثم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية في حيز المتع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين إذ الفرض فيه متمتع^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فإنه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه أن الفرض ههنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجاوز العقلي والمنتفع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تتصور بدون التجاوز * وقد يقال إن المنتفع هو الفرض بمعنى التجاوز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله عن ورود المتع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * (٧٣) لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل

على حدوده يناق فرض
المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهرين مجردين محتفل
فلم لم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لأننا
قول الفرض بيان حدوثه
بجميع أجزائه المعلومة
وعدم بيان حدوث المحتفل
لا ينافيه . واحتمال المركب
في المجردات بما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
المجردات فإن أكثر الناس
قائل بها فلذا لم يلتفت إليه
(قوله خط: بالفعل) أي
مستقيم لأن اللازم هذا
وإن كان مطلق الخط بالفعل
ينافي الكثرة الحقيقية (قوله
وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يرد عليه أن العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها . وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من
تعلقات قدرته (قوله والثاني
الح) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الاقتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل مفترق
واحد جزء لا يتجزأ .

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المتع فإن ما لا يترك لا يخصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ
بل لا بد من إبطال الهولي والصورة والمقول والنفوس المجردة من الإبدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم إنما هو من الهولي والصورة * وأقوى
أدلة إثبات الجزء أنهم وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الاول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الحبل لأن كلا منهما غير متناهي
الاجزاء والعظم والصغر إنما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال إن الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو لسانية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعاقبة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية (١) لأن كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعدد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات
تأمل (قوله كرة الح) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخمولات المقروضة
المستخرجة من النقطة المقروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقة أن لا تكون
كرويتها بحسب الجسم فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدر الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله إنما هو بكثرة الاجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا ينافي وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا يوجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو أحدهما
فقط اذ لو (٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة (٣) فلا معنى للقلة والكثرة الآن لا يكون كذلك بأن يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بازائه جزء من الآخر فلا ينتج ما قاله الفاضل الحاشي يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * ثم كلامه *
والجواب بأن الكلام فما دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بأن ذلك إشارة الى الكثرة

(١) وإن كان متعلقاً من حيث التأثير والابجاد (منه) (٢) وببطله أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من
أن أحاد إحدى الجملتين إذا طابق أحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانقاص ومن
حيث الازدياد مما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانقاص
ولهذا يقبل القلة والسذرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ ١٠ - حواشي المعقائد أول } اذ لو أمكن اقترافه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت
الاقتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً وإن لم يمكن اقترافه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق قاله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا ينجز لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز وإن لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لأن حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وإنما غير متناهية بل يقولون أنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لآلى نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة النبي أيضاً

(قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل
في الحركة فلا نقطة فيه *
قلت تلك القضية مهمة
لا كلية فان نهاية أحد
سطحي الجسم المحروطي
نقطة بلا خط وكذا
المركز

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لا إلى مطلق الكثرة والقلة تأمل^(١) قوله ليس لذاته (بأن يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاماً لا لذات الأجزاء) قوله والالما قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله قاله تعالى قادر الخ) في تقريره على ما فرع عليه تأمل^(٢) قوله (لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فينثني يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر المفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي^(٣) وان أريد به الأعم فلا تتم الملازمة السابقة وتعين القدرة خلاف المعارف والمصطلح فلي تأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المحروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بأن النقطة من الاعراض الأولية للخط فكيف توجد بدونه فلي تأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كافي صورة التخلخل والتكاثف^(٤) والقول بأن استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير إنما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما بهم الوهمي والمحقق مما لا يلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فرع تنامي المقدار وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة * قلنا مسلم^(٥) في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيقرطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فلي تأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة إلى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى أنه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد المقصود لان الحردة التي فرضنا عدم تناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر المفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شي * آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شي * (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الزيادة دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهوى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتئام عليها (والمرض ما يقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل^(١) بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل يبرهان التطبيق^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن الين ان القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البذل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض . ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه إيحاء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الإثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه إيهام لطيف (قوله المؤدى الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرّت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد^(٣)) اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن إيجادها ثانيا بعد اعدامها بالمرّة^(٤) ولا يخفاء في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمتنافة غير ظاهرة . على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذمقراطيسية^(٥) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على مرله أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات^(٦)) الخ) اذ الحرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره^(٨)) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد)
لانه في الآخرة قبائيه
الاستمرار الأولى (قوله)
المبني عليها دوام حركة
السموات) أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة للتداول غير مبينة
على أصل هندسي ولعل
الشارح اطلع على دليل
ينبني عليه

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الأمور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شمري ما ثمة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطبر في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذمقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما فالتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الحرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضرابان للمعتبر في العرض هو القيام بالغير وان للمعتبر في النجاة أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تاماً له في التجيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بل نعمت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون الخل على ما يتوهم فإن ذلك إنما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها : قبح السواد والبياض وقبح الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والاكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوسة والمخوضة والقبض والحلاوة والدسومة والثفافة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لأخصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة ولا تظهر أن ما عدا الاكوان لا يعرض الا للأجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تاماً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لاها عرض فلا يصح اخراجها (قوله ولا يظهر أن ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تاماً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لاها عرض فلا يصح اخراجها (قوله ولا يظهر أن ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تاماً له في التجيز) بأن يكون في عروض التجيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لاها عرض فلا يصح اخراجها (قوله ولا يظهر أن ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ ماله الى القيام بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل يغيره (منه) (٣) وهذا لا يلائم قوله أو مختصاً (منه) (٤) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب أن يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه إذن الشرع اذ العرض هو حدوث والتجيز (منه) (٥) وقائدة قوله ويحدث الخ إشارة الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الاكوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالأجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق الألوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله)

(قوله أما الاعراض فبعضها الح) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثاً بالضرورة) اذ القصد الى إيجاد الموجود مجتمع بديمية * واعترض عليه بجواز أن يكون تقديم القصد الكامل على الإيجاد كتقديم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زماناً والمحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر * ان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي * ثم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لازوال علته (قوله فان كان مسبوقاً الح) لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فمقول الكل حادث * أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كافي أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الح) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من الفسمة * وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخلتها في الجملة فلا يلزم منه كون مشكلة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الح) دفماً للتسلسل (قوله يكون حادثاً) اذ القصد انما يكون حال العدم والابلزم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيها بينهم * واعترض عليه الأمدى بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقديم الإيجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازماً ولا برهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) أي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم * قال الفاضل المحشي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لازوال علته * ثم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى المتع بالذات وأياً ما كان يتمتع زوال عدم الحادث بطريان وجوده * أما على الاول والثالث فظاهر * وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقاً الح) قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * ثم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة^(١) * وأعلم * ان الحركة والسكون على ظاهر عبارة عبارة عن الكون في الحيز المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز بعينه^(٢) أو في حيز آخر * وما له

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معني العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين

الى ما قيل ^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * ^(٢) ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السابق الاتصالي أي السابق من غير واسطة * ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حاصله أن النقض أن كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في النقض ^(٣) وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا يتمحرك واحد بمحركة واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية ^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك المحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشكلي * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وأثبت الانواع لمطلق السكون ^(٥) إلا أن يراد بالنوع المعنى اللغوي تأمل { قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ } قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة ما لم يتصف بالسكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند انقضاءه بالسكون الثاني في المكان الاول . فاختار بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآئين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآئين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود السكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحنّي يرد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها ففيه أيضاً اشكال

(١) ولا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز ثلاث آتات مثلاً سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآن الثالث سكوناً (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكّان في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثاني سكوناً (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الآخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويل كما أشرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلا منهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ساقية لان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال^(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكوناً مطلقاً . ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً . وقد يلزم ذلك اذ هم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ههنا ليس الانفس السكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك السكون من هذه الحثية حركة والافسكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل^(٢) تأمل (قوله تقتضي المسبوقية بالغير) سبقاً زمنياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فالافتضاء في حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالافتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل بمرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقاً بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب (قوله ولان كل حركة الخ) فيه مثل ماض * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان مقتضى للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازه لا يستلزم
وقوعه فيجوز أن يوجد
سكون مستمر * قلت جوازه
يستلزم سبق العدم لان
القدم يتأني العدم مطلقاً
وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
(٢) حاصله ان السكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقاً بكون فامر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقاً بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والاخر (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكائنات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن الين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي ازالة الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهي لاشي محض على ما بين في موضعه كالزمان (منه)

(قوله لادليل على انحصار
الاعيان الخ) والاستدلال
بان المجرد يشارك الباري
تعالى في التجرد فيمتاز
عنه بقيد آخر فيلزم
التركيب ليس بشئ اذ
الاشتراك في الموارض سببا
السلبية لا يستلزم التركيب
على انه يجوز أن يمتاز بمتعين
عديم كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب (قوله
لان أدلة وجود الجردات
غير تامة) كما ان أدلة نفيها
كذلك منها ما سبق آخفاً
ومنها ما يقال مالا دليل
عليه يجب نفيه والا لجاز
أن يكون محضرتنا جبال
شاهقة لا تراها فانه سفسطة
ويجب ابيان الدليل ملزوم
للمدلول وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم على
ان عدم الدليل في نفس
الامر ممنوع وعدمه عندك
لا يقيد وعدم حضور
الخيال الشاهقة معلوم
بالبدهة لانه لادليل عليه
(قوله حدوث الاعراض)
أي حدوث سائر الاعراض
فحدوث البعض دليل
وحدوث الآخر مدلول

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما
المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال *
وهنا أبحاث * الاول انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يتمتع وجود ممكن
يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالمقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان
المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة
وجود الجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع
الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أصداده كالاعراض القائمة بالسموات
من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار
الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة
الاوقبلها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات
كون المتحرك بين المبدأ والتمهي فليتأمل (قوله لان كل جسم الخ) وكذا الجوهر فلا يجبه أن
الدليل لا يرد على الدعوى (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ ^(١)) فيه ان المعلوم مناسب ليس
الاتفاق القدم بنسب وقوع العدم دون جوازه ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين امكان
العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ
لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل الحثي رحمه الله فان قلت جوازه
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر ^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان
القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان الثاني
ذاتياً لا عرضياً وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال) للزوم خلاف المقروض (قوله وأنه يتمتع الخ)
عطف ^(٣) على مدخول على (قوله والجواب ان هذا غير محل) هذا في الحقيقة جواب عن المنع
بتغير الدليل (قوله حدوث الاعراض ^(٤)) الثابت وجودها (قوله ضرورة انها الخ) وصفاته تعالى
ليست من قبيل الاعراض (قوله الثالث ان الازل الخ) منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير
وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصله أنه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين
بخصوصه فيه فالملازمة في حيز المنع ^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث
{ ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعى
الذاتي فلا بد له من بيان تأمل { منه } { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو
لا ينافي القدم (منه) { ٣ } ولعل قوله وأنه يتمتع من قبيل المطلق على طريق التفسير ويؤيده
الجواب (منه) { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن أن كل
سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض (منه) { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم
باطل وكذا الملزوم (منه)

الحركة بقدم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصل وأما بالوجود الظلي الغير الاصل فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الح) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب يرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا يشد عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جنسها والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعاً جميعاً فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل الحنفي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا يعني أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتقف عند حد والفرق بين^(٤) فتأمل (قوله الرابع انه لو كان الح) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في الحيز^(٥) (قوله لزم عدم تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتيب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيزية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحيزيات * وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي * والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بتناه على برهان التطبيق

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشد عنه شيء لا يخلو من ان يكون قديماً أو حاداً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثاً قديماً الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم قائماً يتم لو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب المستقبل فعليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب المستقبل أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب المستقبل (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس بمتكلم اذ يتمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم ^(١) (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتكلمين غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو مجرد الوهم والفرض * اعلم * ان المذاهب ههنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لاله حاو * والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المطبق على هذا الجسم المتكلم الحال فيه . وعلى هذين المذهبين كل جسم متعجز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي ايقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح . هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح * بقي شيء وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن ^(٢) لكان أوفق ^(٣) للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) انما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازه عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية ^(٤) فكأنه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شيء) منفصل عن ذاته (أصلا) لاني ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقا لانه ينافي الوجوب الذاتي * وقد بناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أولا * واعلم * ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه
بالذكر لان الكلام في
الاجسام والا فهو ما يشغله
الجسم أو الجوهر

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي الثاقبين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الأبعاد فيه منتبى في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من أن علة الاحتياج هو الامكان وذهب مذهب قدماء المتكلمين من أن علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الألوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

(وجوده)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم أن هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة مما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم * قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

المباين * لكن يرد عليه

أن يقال يجوز أن لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لتلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعده كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يبدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومدلولاً

اذ لا يكون حينئذ من العالم

فيلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تحليل لحصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني أن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان يمكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن أن يكون متمتع الوجود فلو كان يمكن الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من أن كل ممكن محدث فلا يتوجه التمعن بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولما قال الخشي لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح أن يكون ذلك الجزء محدثاً لتلك العالم ومبدئاً له^(٢) * ثم كلامه * لأن الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدئاً الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لأن مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لأن مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالتفاق ولما كونه حادثاً فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فلا يصح أن يكون محدثاً لتلك العالم * وفيه لكن يرد أن يقال يجوز أن لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو أن المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لأن مذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الإيجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته إنما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعالمه وفيه تدبر (قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الآتي وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل الخشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ أنه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة لامكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئاً الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع اليراد لكنه خلاف السياق وطريقة التكلين وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه اليراد الا أنه أنسب بما مهد من قوله ان المحدث لابد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا إثبات الصانع مطلقاً وأما إثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لابد ان يكون واجباً فآلها واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه أنا لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضي أنه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة*

عنها شيء بمعنى ان مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى ان مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل^(١)) لاختفاء في أنه ان أريد به ان افادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى ان بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعد^(٢) . وان أريد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر^(٣) ان مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو اشارة إلخ) فيه ان كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء إلخ) يعني ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً اذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستند شيء من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جعلها نفسه وعلة . ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه * وههنا اباحت كثيرة لا يليق ايرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه نصين ان تكون خارجاً عنه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعداً جداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقديم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وأما قلنا والظاهر لأنه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد ان تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(قوله من غير افتقار الى

ابطال التسلسل) ابطال

التسلسل اقامة الدليل على

وجه ينتج بطلانه فالتمسك

بأحد أدلة بطلانه افتقار

الى ابطاله * فلا يرد أن

الافتقار غير الاستلزام *

وفي قوله ابطال التسلسل

دون بطلانه اشارة الى

ما قلناه (قوله وليس كذلك)

لا يخفى عليك أن ثبوت

الواجب يتم بمجرد خروج

العلة عن السلسلة وأما

الاقطاع فبضم مقدمات

أخرى وهي أن يقال ذلك

الخارج لا بد وأن يكون

علة للبعض وذلك البعض

طرف السلسلة والا يلزم

كون الواجب معلولاً

ودخول ما فرض خارجاً

فظهر ان أمر الافتقار

بالمعكس * واعلم أنه يمكن أن

يستدل بهذا الدليل على

بطلان الدور أيضاً بأن

يقال بمجموع المتوقفين يمكن

فعلته اما نفسه أو جزؤه

وهما باطلان أو خارج وهو

علة البعض فيقطع التوقف

عنده فلا دور

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية

(قوله ومن مشهور الأدلة
برهان التطبيق) البرهان
السابق يبطل التسلسل في
جانب العلل فقط وهي
لا تكون إلا مجتمعة وهذا
البرهان يعم جانب العلل
والمعلولات المجتمعة أو
المتعاقبة وبه يبطل عدم
نهاي النفوس الناطقة
المفارقة أيضاً لأنها مرتبة
بحسب اضافتها إلى أزمنة
حدونها وما ذكره بعض
الافاضل من أنها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتب أجزاء الزمان
جوابه أن هذا إنما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بئها
الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

والمفروض أنه علة له فيكون طرفاً له فينتهي إليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الأدلة) الدالة على
بطلان التسلسل وإثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في إثبات الواجب مسلكتان
الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة
من جانب العلل والبرهان الأول من هذا القبيل * الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلول فيجعل ذلك^(٢) حجة مقدمة لإثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فإن قيل إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بأن لا تكون إحداها جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا
إن التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل
كذلك * واعلم * أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الأول أن يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والترتب وغير المترتب والمجتمع
والمتعاقب لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي
شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك *
وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في
الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة * واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجتمعة * فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر * وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والأفلا معني لتطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية *
قيل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدوثها فيتم

(١) بيانه أن الفرض أن آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب إذا كان علة للسلسلة
فلا بد أن يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز أن يكون هو الواحد الأول والمتوسط
والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين أن يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات إثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على أنها حادثة والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لأن زمانه متناه
والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية (منه)

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية
وتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على
المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فإنه يتقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما
من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدورات الله تعالى
الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لأن معنى لا تنامي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها
لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهائياً يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب
الزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق
فيها بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من
آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر
خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد
بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ بالتساوي في الكم من خواص المتناهي
وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدها في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة
لأن ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي^(٢) (قوله وتنقطع الثانية الخ) لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه
الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحدها عين انقطاع الأخرى
إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالسكينة والجزئية^(٣) (قوله فيادخل تحت الوجود) الخارجي
إذ الوجود الخارجي شرط للجريان برهان التطبيق عند الكل * وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع
في الوجود فشرط للجريان عند الحكماء دون المتكلمين * والظاهر من كلامه قدس سره في شرح
المواقف^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه يتقطع بانقطاع الوهم)
وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهائياً له مفصلاً * قال
الفاضل المحشي لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية
داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك
قائل * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع إلى عدم تنامي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب
في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم النقض * قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه
فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات الاقتراناً متناهياً وما

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر
لإعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي
ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام
والأسبوع والشهور * فإن قال هذا دخل على السند الإخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعظم
من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بأن تكون إحداها كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في
مباحث الألهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه يتقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعا ولا متعاقباً فينقطع في حد ما آتية * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً ونظيره نعم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك قائل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتعاقبات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لا تنامي الأعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً * وما

يقال أنها غير متناهية معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة في صفة وجوب الوجود لافي الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على السكالم بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * بقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ذات واحدة محل تأمل *
الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أو جبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وأنه محال أو لا يحصل أحدها فيلزم المعجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على امتناع الغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه * والجواب انا

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزها أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدها وهو أماره الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم القرعية^(١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنامي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايكزم الجبل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتب فقيه تردد^(٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مررت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالعني عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعني الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب وماله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها^(٣) . وأراد بالألوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التامع امتناع التعدد الخارجي فقط^(٤) تأمل^(٥) (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع^(٦) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج^(٧)) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسب به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العسم والملكية دون الإيجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة واردة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستند اليه (منه) (٧) فليزم المعجز ولا خفاء في ان لزوم المعجز يمد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما المعجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

فرض التعلقين مما وهو لا يمكن في سورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالمكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لتدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هتافا معناه الاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً المنافع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أماره الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

فالتعدد مستلزم لامكان التمايز المستلزم للمخال فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزوم عجزه وان قدر لزوم عجز الآخر * وبما ذكرنا يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمايز

ما يستند اليه تعالى من صفاته تعالى والى امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى فما لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في اليجاد الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل واليجاد هل يستلزم الحدود والامكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل الحشى وهما بحثان * الاول النقض بأنه لو فرض تناق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وإلّا محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خالف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بمعجز فإنه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهي وجود شيء مثلاً تحيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البعثين بحث * أما في النقض فنحن لزوم المعجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى للالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو المعجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو المعجز بتعجز الغير إياه ومن قبيل المتنافي للالوهية كما لا يخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلية ما أسند اليه من صفاته من غير مدخلية المبدأين الاجنبي فليس بمعجز منافي للالوهية والا فالعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي امكانه على ما يقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان الحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وأما الكلام في الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فيسند طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم المعجز المتنافي للالوهية ^(١) (قوله وان قدر لزوم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً حركته زيد مثلاً فما أن يقدر الآخر على إرادة ضده أولاً * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تناق ارادته بذلك الضد فما أن يقع مرادهما فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعنى ارادة الضد * لا يقال لا نسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير ممتمماً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو المعجز دون المعجز بخصوصه تأمل (قوله يتدفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا

كان عجزاً يلزم أن نقول
المعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم
بان طاعة الفاسق مرادة ولا
تحصل * قلت المعجز تخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونها مشيئة قسروا لجاء
وهم لا يقولون بالتخلف
عنها وأما المشيئة النفوسية
فلا عجز في التخلف عنها مثل
أن تقول لعبدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها الحلال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولعلنا بعضهم على بعض) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطلان السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لامحالة * لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه والإرادة لاتعاق بالمتنع لذاته (قوله حجة اقناعية) يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا تفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الاشاعة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن العادة الخ) من قبيل التنبية بالآدنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به إثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم تثبت مساواته * وحل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لا نسلم حينئذ بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن تقيض التالي وهو عدم إمكان الفساد يمتنع اجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو العجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال الملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما مانع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكأنه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً^(٢) بطريق السلب الكلي^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لانه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين أعما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدها ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر التبادر عدم التكون بالفعل
فمضى قوله على أنه الحق أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويتمع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر*
قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما
إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متاع
توارد الملتين المستقلتين وأما الثالث (٩٠) فلانه ترجيح بلا مرجح* ويرد عليه أن التردد اما على تقدير التمانع

التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع*

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي* والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعاً
عدم المصنوع* لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر الى الاول تأمل (قوله وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدها ابتداء* قال الفاضل المحشي ويمكن أن توجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن
الوجود. والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين التعدد
وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع
المستلزم للمحال* ثم كلامه* وقد يقال ان إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك
عدم الامكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل* وبالجملة فكما أن إمكان التمانع
لازم لمجموع الأمرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء
من الاشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من
التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور* وفيه ان
انتفاء الامكان لا يستلزم العجز المنافي للالوهية بخلاف إمكان التمانع* ويمكن الجواب عنه بأن العجز
أو التعطيل ليس لازماً لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لا مدخل في اللزوم للتعدد
أصلاً بل من قبيل ضم الامر الاجنبي لما هو المستقل في الملزومية بخلاف التعدد مع الامكان فانه
ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم* لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

الفرضي حينئذ يرد منع
الملازمة لان وجودها
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير
عقلاً واما على الإطلاق
حينئذ يمكن اختيار الاول
وكمال القدرة في نفسها لا ينافي
تعلقها بحسب الارادة على
وجه يكون للقدرة الاخرى
مدخل كما في افعال العباد
عند الاستاذ وكذا يمكن
اختيار الثالث بان يري
حدهما الوجود بقدرة الآخر
أو بفرض ارادته تكوين
الامور الى الآخر ولا
استحالة فيه* والتحقيق
في هذا المقام أنه ان جعل
الآية الكريمة على نفي تعدد
الصانع مطلقاً فهي حجة
اقتناعية لكن الظاهر من
الآية نفي تعدد الصانع المؤثر
في السماء والارض حيث
قال تعالى (لو كان فيهما
آلهة الا الله لقد سدا) اذ

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم إمكان التمانع الذي
هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضاً بقي أنه ان أريد بعدم إمكان الامتناع الذاتي لزوم على تقدير
انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التمانع أو وجوب العالم وان أريد به الامتناع بالغير يرجع الى ما يقال*
وأيضاً يلزم على الشق الاول الامكان بالغير كما لا يخفى (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو ان لزوم
الحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم
لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوماً
قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد التمكن فيهما* فالحق حينئذ ان الملازمة

قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فليزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه
جزءه علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضاً* ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على
الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان إمكان التمانع
لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال

على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه ^(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً ^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب ^(٣) إلا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص ^(٤) أعني المسبوق بعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فإنه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو المعجز وفيه ما فيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تمثيل أحد الانتفائين الواقعيين فيما مضى للمعومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لا كرمتك وبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول ^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يؤهم ظاهر عبارة أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المتبعة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً قائم بقصدون بها الاستدلال في الأمور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد - ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية ^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار باللفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم)
ان أريد بالامكان (لو أريد
باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة لم
الامر لكنه بعيد (قوله
فلا يفيد الا الدلالة الخ)
أي فيلزم أن يكون كلا
الانتفاءين الماضيين مقررين
لكن يعال الثاني بالاول
بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثاني (قوله
من غير دلالة على تعيين
زمان) ولو سلم الدلالة
على تعيين الماضي لم المقصود
أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الأمرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بعدم فإذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سلبية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فينبغي تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على المكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى أن الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخطب (القديم) هذا تصرّح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بعدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها . ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخطب) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلفاً لو انها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم بذلك . فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم من الملزوم بل الامر بالعكس . وقد عرفت الحق وهو ان كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى ان المعبر في الدلالة للزوم الكلي كما هو رأي ارباب المقول أو للزوم في الجملة كما هو المعبر عند أهل العربية وأرباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) اذ قد عرفت ان قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً وقد يناقش فيه بأنه ان أريد الزوم الخارجى فسلم . وأما الزوم الذهنى فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهنى . الا أن يراد بالالتزام مالا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات . ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره^(٢)) والآن لم يخلف المعلوم عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي^(٣) خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم اعم يلزم تعدد القدماء

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزء منتف ب سبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فهما) الآية إنما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم . وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه)

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جازئ العدم في نفسه فيحتاج وجوده إلى مخصص فيكون محدثاً إذ لا نمشي بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد . والقول بإمكان الصفات يتناقى قولهم بأن كل ممكن فهو حادث . فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يتنافى بالحادث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث إلى الذاتي والزماني

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعني وجوب الصفات لذاته أنها مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب^(١) بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث^(٢) . ومثبت من كون الذات مختاراً إنما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلوا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ (قوله إلى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله إذ لا نمشي بالمحدث إلا ما يتعلق الخ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده إلى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكيمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وان صح قولهم أن كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج إلى غير الذات عملاً بخفاء في محته على أصل الأشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير المتعجز وأما المتعجز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التعجز والعرض لا يستقل بالتعجز حتى يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينا في التوحيد . والابلزم إمكان الصفات فينا في قولهم كل ممكن محدث أو القول بعدم الصفات لأنها ان كانت حينئذ واجبة لزم الأمر الأول وان كانت ممكنة لزم الأمر الثاني . بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة^(٣) اذ لو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا يتنافى

(١) وقالوا إن الإيجاب نقصان بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكمال * وأنت خير بأن دعوى ان الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحث من قبيل التخصيص في الأحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الأمرين المذكورين (منه)

(قوله تصرّح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة إلى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله إذ لا نمشي بالمحدث إلا ما يتعلق الخ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكيمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لا تفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف إلى الصفة فكيف يكون نفس المضاف إليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجي في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم مجردها

وفيه رفض. لكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحى) القادر العليم السميع البصير
 الشاقي (أى المرید لان بداهة العقل جازمة بأن يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع
 ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضافها
 نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
 عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
 ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقوّمه فيكون ممكناً . ولانه
 يتمتع بقاءه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ
 معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خير بأن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالتقديم
 في الزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * على ان المذكور في
 معرض الدليل هو التنبية (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ)^(١) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع
 والبصر مما لا يستغل العقل فيه بالانبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * واعلم^(٢) * ان المقصود هنا بيان
 جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيجي بيانها
 مفصلة (قوله على أن أضافها الخ) دليل اقناعي غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضافاً فلا
 نسلم انها نقائص مطلقاً * ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالاضداد اذ الخلو عن
 أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها
 أكمل ممن لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علواً
 كبيراً . ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كالانحفي^(٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات
 المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
 فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة
 مما يتوقف ثبوت الشرع عليه^(٤) * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن
 التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر
 التوقف^(٥) (قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

(١) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي
 في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا لانه يحدث العالم المشاهد على الوجوه المذكورة وكل ما شأنه
 كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع
 دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادي موجودة
 قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة
 الوجود ناظر الى التنابر حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها
 لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف
 على الاذعان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة
 معجزاته (منه)

(قوله بان يحدث العالم على
 هذا النمط) يعني ان تصور
 الواجب بعنوان انه يحدث
 لجميع ما سواه على هذا
 النمط البديع والنظام المحكم
 يحمل الحكم بثبوت هذه
 الصفات بديها * فلا يرد
 ما يقال بمحتمل أن يحدثه
 بالوسط المختار الصادر عنه
 بالانجاب وانجاب بلا قصد
 لا يدل على العلم ولا غيره
 لان ذلك الوسط من جملة
 العالم فيكون حادثاً فلا يصدر
 عن القديم بالانجاب * ولا
 يخفى انه انما يتم اذا لم
 يقتصر على بيان حدوث
 ما ثبت وجوده من الممكنات
 ثم ان اعتبار النمط البديع
 والنظام المحكم له مدخل
 في بديهية الحكم والا
 فيمكن أن يستدل بحدوث
 العالم على القدرة والاختيار
 وكل قادر عالم وحى ونظام
 كلام الشارح يعم السمع
 والبصر لكن في دلالة
 الاحداث على وجه الاتقان
 عليهما تأمل

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز . والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني . ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتمتع كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بأبعد من ذلك في الاعراض * نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بنام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة . وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ما قاله الفاضل الحاشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * نعم كلامه * ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان . ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء في الزمان الاول منتف عن نفس الامر بالمرّة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجدالح) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الح * وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة الى التقصص الاجمالي * ويمكن أن يجعل ممارسة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالتاعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الح) إشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاکمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها . وأن الفرق تحكم بحث اذ فيه مصادمة البدهة فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الا أن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المتقضى (قوله وآخر هو سرعة الح) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس بالحركة والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام في وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الح) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالموارض الاضافية الاعتبارية . وفي عبارة تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه أنهم اتفقوا على ان أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية (١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهويلى

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بانضمام الشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على)
ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده (وعلى
ان هذا الزائد أمر موجود
في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو ممنوع أيضاً (قوله كما
في أوصاف الباري تعالى)
يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في
أوصاف الباري وقد يدفع
بان التفسير لقيام العرض
لاطلاق القيام وأوصافه
تعالى ليست أعراضاً ولذا
حكوا ببقائها وعدم بقاء
الاعراض (قوله وان
انتفاء الاجسام الح) هذا
رد اجمالي لدليلهم وحاصله
ان ما ذكره استدلال
في مقابلة الضرورة لان
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضرورياً وعدم
بقائها ليس بأبعد عند العقل
من عدم بقاء الاعراض
فيقارنها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلا نه اسم للجزء الذي لا يجزأ وهو متجزئ وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلا نههم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متجزئاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لافي موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافي موضوع قائماً يتمتع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والمتجزئ

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالإبعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا حاجة الى الجزئ^(١) وكل محتاج ممكن* وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث* وأما التحيز فلان التحيز لا يوجد الا مع الحيز* والحيز حادث لما من من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث* وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل التكلمين* ولان التحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج أمانة الحدوث* وفيه ما فيه^(٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره^(٣)* لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيجيء من قوله ثم ان مبني التنزه على قوله لاعلى ما ذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متجزئاً) الاولى بدله ان يقال أو مادياً في عدل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع* هذا هو المشهور^(٤) . وإنما زاد قيد الممكنة تَصَرُّحاً بالمراد بقريضة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القريضة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً* أولان التبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالانتماء والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة* لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص* وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو قسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافي موضوع فالمانع حينئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى* واعلم* أنه ذهب الكرامية الى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبمضهم بمعنى الموجود* واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله قائماً يتمتع) أما سمعاً فلعلم وورود الشرع به وأما عقلاً فلا بهامه لما عليه الجسم من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه التصاري من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم^(٥) (قوله مع تبادل الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية
الممكنة) فيلزم أن يكون
مكناً وأن يزيد وجوده
لماهية وجوده
لما يجب عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يجزأ أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو
الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد بدفع بان التبادر من الوجود في قولهم
اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص
(منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهب المحسنة والبصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه * وفيه نظرم وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المتفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج الثاني للوجوب . فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لأن ذلك

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المقهومات وأيضاً لأنسلم ان الاذن بالشيء اذن برادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق الفردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمناً التركيب بخلاف التبعض التركيب بخلاف التبعض

وذهب المحسنة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال أن المحسنة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يجز أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالاذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذناً بالترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام ما لا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالاذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الاشعري وأما على ما ذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلاناً على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر وأنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير متممة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحنبي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمناً التركيب بخلاف التبعض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق الفردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للأشياء لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لأن يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المسكان * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في التبعيض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح (١) . وأما المائية (٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي (٣) وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زبدو عمرو في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول الشخص والتعريف أيضاً تفسر وقوله لان معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الأصلي للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي (٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون لواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا يجب تعالى منزعه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يثبت على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم في الموجود وبالعكس فمحتمل عقلي لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الحلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوها كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المسكان أو مطلقاً (٥) (قوله

(قوله لان معنى قولنا

ماهو من أي جنس هو)

صرح به السكاكي وغيره

وهذا المعنى هو الذي نفى

عنه تعالى * نعم لها معان

آخر مثل السؤال عن

الحقيقة أو الوصف ولا

بتناقض بذلك * لكن

يرد أن يقال المعتبر في

الماهية هو الجنس اللغوي

لا المنطقي وهم يعدون البشر

مثلاً جنساً فلا يلزم

التركيب (قوله والبعد

عبارة عن امتداد الخ) يعني

ان البعد عبارة عن

امتداده نومان عند القائل

بوجود الخلاء وأما عند

أصحاب السطح فله النوع

الاول فقط وهذا التعريف

للبعد الموجود ويعلم منه

البعد المتوهم بالمقايسة

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ماسيأتي من قوله ولا يشبه شيء (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنها ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها ياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادي مكاناً ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المسكان عند المشائين (منه)

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان متجزاً * قلنا المتكسر أحسن من المتجز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد * فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التجز فهو أنه لو تجز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلاً للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لعلو ولا سفلى ولا غيرهما لأنها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجزى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر * وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التزيهات بمضاهي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والظلمات

المتكسر أحسن (الح) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الحيز الح) وما مر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعنى المكان ^(١) دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز) نوعاً أو شخصاً لا امتناع التجز يدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ماسوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لامتوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان السكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد ^(٢) وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل (واعلم) ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ^(٣) لما مر ولأنه أحسن الاشياء وأحقها * وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون ناقص جزءاً لا يتجزى وأن يكون المساوي مساوياً للحيز ويمتدأ الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ * ثم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي ^(٤) ولو قال التجز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان * وعلى الثاني ليست الاقنص المكان (قوله ولا يجزى عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمائياً بمعنى أنه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد تام وتغير تام تدريجياً كان أو دفئاً حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا يتعلق له بالزمان قطعاً * نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه * وأما أنه زماني أو آني واقع في أحدهما فكلاً * وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه التعديل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز)
هذا مبني على وجود الحيز
وهو خلاف مذهب
المتكلمين (قوله فيكون
محلاً للحوادث) لان الحصول
في الحيز من الاكوان
والاكوان من الموجودات
الغيبية عند المتكلمين
(قوله اما أن يساوي
الحيز أو ينقص أو يزيد)
هذا الترييد لاطهار البطلان
على جميع التقادير والافلا
يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في
جميع المذاهب * ثم ان
هذا الدليل مبني على تنافي
الابعاد والالجاز أن يساوي
الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم
التجزؤ حينئذ لكن
الكلام في لزوم التناهي
(قوله باعتبار عروض
الاضافة الى شيء) فان
الدار المبنية بين الدارين
علو بالنسبة الى ما تحته أو
سفل بالنسبة الى ما فوقها

بالبغ وجه وآ كده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبني
التزني عماد كرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على
ما اشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه * ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره * ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن
الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تنصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولاً فيلزم النقص
والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع
الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدوث عليه
فيقتصر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

(قوله اما أن تنصف
بصفات الكمال الخ) وجه
ضمفه ان صفات الكمال
هي العلم والقدرة واخواتهما
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها
تعدد الواجب * ويرد عليه
ان من جملة صفات الكمال
الوجوب والقدم وأيضاً
صفة الكمال هي العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما وهي
لا توجد الا في الواجب

وبين الحصول معه بون بعيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعيض والتجزى (قوله
والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم
انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمتعدد
ولما علم انه ليس بمتبعيض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيها هو
المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات
الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جملة الواجب فاذا لم يتصف
بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ويرد عليه أن عدم الانصاف
بالصفات الكاملة بمعنى رفع الايجاب اكله لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص
والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع
والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات
الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن
عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ
امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل
والنقص بالمبطلية النصيرية بأنها شخص واحد في جميع النصيريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع
بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات
وأيضاً إن الهبولى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية
الاقدام) وقد تمتع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة الحدوث
عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون
المخصص موجباً لاختيار آخى يكون الآخر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يخلو
من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فلي الاول يلزم تعدد الواجب وعلى
الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة
ومحل النزاع هنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

كإل نذل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعمانهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر محاساً له أو منفصلاً عنه مبايناً له في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فينجز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوراً متهاياً * والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثاراً للطريق الاسلام أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين * وجذباً لضبع القاصرين * وسلوكاً لسييل الاحكام (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما إذا أريد بالمائة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا نشأ من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في الخلقوات

مقدر كانه قيل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لأنها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن كل موجودين فرضاً اما متماسان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني أن الدليل العقلي اذا عارض الدليل الثقلي وجب تأويل الثقلي أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلام) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيده الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله لسييل الاحكام) الموافق لمطغف قوله تعالى (والراسخون في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه الثاني للوجوب بمقتضى التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في الجائسة والاتحاد في المساهية النوعية كما مرّت الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل المساهية في السابق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه نعمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وانما أتى بلفظ كل تنبيهاً على أن المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لاسد أحد الطرفين كما بوجهه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

(١) وفيه بحث لان هذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان

التشخيص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة) مثل
قوله تعالى (تخرج الملائكة
والروح اليه) وقوله عليه
السلام أن الله خلق آدم
على صورته وقوله تعالى
(يد الله فوق أيديهم)
(قوله أو تؤول بتأويلات)
بأن يقال المراد بالعروج
العروج الى موضع يتقرب
اليه بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة
وغيرها ومعنى اليد القدرة

بحيث لا مناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجاز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا اثباتاً بتبث بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما بقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة مثلاً بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيحىء

(قوله بحيث لا مناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل {قوله موجود وعرض وعلم محدث} ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين^(١) (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي فقره على ما فرغ عليه تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يمتثل علم الخلق * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله ولا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العالمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب أن القرض منه نفى المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفریع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما يقوله الخ) من تمام كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشترك الشئيين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن
الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بمصوم العلم
وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان قباطل بالضرورة وان أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانياً *
وقد يقال (١) إن هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (١))
بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر
بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومه بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيها به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه)
سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف يتصور التماثل)
اذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم
بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا خفاء في أن ظاهر عبارته مشعر
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود
الممكن لا يجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات
تأمل (قوله وافقار الى مخصص) خارجي (٦) إذا الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلاً
* قال الفاضل المحض يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستعات
بالنسبة الى القدرة * ثم كلامه * ورد بأن مقتضى لعله وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات
المعلومات وللعقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتها
للكل والألزم تخلف مقتضى عن مقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا التماثل
لو كان مقتضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى
لعدمهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه علماً وقادراً ولا
خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفى شمول العلم والقدرة إما بنفى الاصل أو بنفى الوصف أي
الشمول * وفيه ما لا ينبغي تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغباره على وجه يتمتع حملة على غيره * واعلم * أن معنى

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد
لامعلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدركة لأن الكاف يفيد معناه قلنا اراد
قوله مثلاً لأن مثبت المماثلة ليس مفصلاً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة
كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

(قوله نقص وافقار الى
مخصص) يرد عليه انه يجوز
أن يكون بعض الامور غير
قابل لتعلق العلم كالمستعات
بالنسبة الى القدرة (قوله
لا يعلم الجزئيات) أي من
حيث هي جزئيات بل يلحقها
من حيث هي كليات كعلم
النجم بان في ساعة كذا
خسوفاً وهذا العلم مستمر
قبل الوقوع وبعده

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظاً مترادفة

قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي انه لا يعلمه على وجه يكون عامه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى انه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي لا مათوهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الا الواحد وهو المعلوم الاول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط قاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله والدمرية) قوم يسندون الحوادث الى الدهر وبالفنون فيه حتي كأنهم لا يثبتون صانعاً وراه ففسبوا اليه (قوله انه تعالى لا يعلم ذاته) لان العلم نسبة لا تحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التغاير الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في أبحار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على المغايرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتي لو حرك الله تعالى جوهرأ الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يحل) تمسكاً بدليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف واللغة وأنت تعلم أن هذا وما سيأتي من قوله وأن صدق الخ بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الا أن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق الصبارة أن يقال على ذات الواجب لان الكلام في اثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل الفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى محبة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أنه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يحملون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا خفاء في ان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعالم والقدرة دون المشتقات كالعلم والقادر ويدل عليه قوله ثبت له صفة العلم الخ (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الشكل واحداً بالذات ولو متغايراً بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان ^(١) صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لثلاثتهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى ^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بما أخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون إثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه إثبات ^(٣) ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ^(٤) فلما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلاً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه ^(٥) فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سقسطة تحكم بداهة العقل بطلانه اذ الوجود الابطالي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه ^(٦) * وبهذا تبين لك دفع ما قاله الفاضل المحشي ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * ثم كلامه * وأيضاً ان التردد فيبيع إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال ان مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قبل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وان صدق المشتق)
على الشيء يقتضي الخ (ان
أراد اقتضاء ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج
فنقوض بمثل الواجب
والموجود وان أراد اقتضاء
ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه
به فلا يتم بذلك غرضهم
وقد فرعوا عليه الازلية
بنسب على امتناع قيام
الحوادث الموجودة بذاته
تعالى

(١) ان كسرت الهزة فالعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل العطف على أنه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقيف في اول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام إثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الأسود لا سواد له * وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لا صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالقدورات قادراً إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعلماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من الحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً أن بناء الكلام هنا على رأى الشارح ليس على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به (١) لا يليق بمبحثنا هذا (٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى أنه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في أن هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا يناق صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كأنه قيل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجعه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونماتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لا يقال نفي الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري ونفسه المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفيًا تأمل (قوله إلى غير ذلك من الحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته (٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول إن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) *
ان قلت لعل مرادهم
أنه عالم لا علم صفة حقيقية
له * قلت باباه قولهم بأن له
علمية لأنها ليست صفة
حقيقية أيضاً وكذا قولهم
عالم بالذات وعلمه عين
ذاته وعالميته زائدة (قوله
ودل صدور الأفعال المتقنة
على وجود علمه) فيه
تأمل بل المدلول هو إضافة
التمييز والانكشاف التي
تسميها المعتزلة علمية وقد
قال صاحب المواقف لا تثبت
في غير الإضافة (قوله
ويلزمكم كون العلم مثلاً
قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد
المقهومين هو المحال وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس بمحال (قوله
وكون الواجب غير قائم
بذاته) لهم أن يقولوا
حقيقة العلم في شأنه تعالى
قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطلب اليقينية (منه) (٣) لا ينبغي أن قوله
وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ
العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما اتها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال النسانية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تنكث القدماء والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقد صهرت الإشارة في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا أن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله انزع الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد راء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام^(١)) ومريد بارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار به إلى أن الجواب ضمنى لأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المتغايرة بل زاد نفي العينية^(٢) إذ نفي الغيرية مستقل في الجواب لا مدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال أن نفي العينية سواء كان الفرض هنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمر ين لا يليق أن يجعل مشكلة الفن فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحد الأمرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة * ويجاب بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاته ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السابق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من المجانين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزومهم أن تكون الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فعلى هذا أيضاً يلزم الاستثناء عن قوله لا هو (منه) (٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطاق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللزوم ممنوع (منه)

(قوله أشار إلى جوابه)
(قوله الخ) أعني لم يقل
أجاب بقوله لأن الجواب
التمام نفي المتغايرة بين
الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض
والمصنف قد اقتصر على
الأول لكن أشار إلى أن
التعدد فرع للتغاير وبه يعلم
الجواب بالنسبة إلى
الصفات أيضاً إذ ليست
مغايرة ولأن الفرض
الأصلي هنا بيان حكم
الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له
في الجواب (قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تنكث القدماء)
ولك أن تحمل كلام المصنف
على أنه لا يلزم قدم الغير
فلا محذور لأن المحذور
تعدد القدماء المتغايرة
لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعاً وإنما حمل
الشارح على ما ذكره لشهرته
فيما بين القوم

(قوله لكن لزومهم ذلك) * قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر بالا لالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر بالمعلوم كفر أيضاً ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجل البداهات * على ان قوله تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان إلهنا ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسوها بالاب والابن وروح القدس وزعموا ان أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمتنع توقف التعدد والتكثُر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يفاير الكل *

مدخلاً في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزومهم^(١) الخ) قيل التزام الكفر كقوله لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسوها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس^(٢) * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أباً وابناً وروحاً قدساً^(٣) ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان أقنوم العلم) الأقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكان الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا إنما يتم لو حل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمتنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

على أنهم كانوا يقولون بألهة وذوات ثلاثة * وأيضاً ترتب الحكم على المتفق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبرة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصفة * وقد بوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عدداً ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من

(١) أي النسطورية والملكيّة واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر مع اناء عند الملكيّة وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارة ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الآف والتشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان أقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لاخمسثان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لثلاث

(قوله فالأولى أن يقال الخ) وقد يجاب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله) وأما في نفسها فهي ممكنة قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله) والكرامية إلى نفي قدمها * ورد عليه أنهم قالوا بقديم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أو هو من قبيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لا يتصور الخ) يعني إذا قالوا بتكررها فلا معنى للاستدلال بعدم التباين على عدم التكرر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكررها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلاً عليه (قوله فالأولى أن يقال الخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لاهو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال إلا أثبات القدماء المتغايرة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فثلاثاً يلزم كون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكمالها وافتعالها من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فثلاثاً يلزم تعدد القدماء إن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث إن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والأشاعرة إلى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الأشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها لثلاثاً يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغابرتها للذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب نقصاً بما سوي الصفات * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الذي (قوله فإن قيل الخ) حاصله أن الغيرية

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لثلاثاً يلزم الحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب نقص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكمال فانت خبير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحث من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار (منه)

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الفرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والمينية باتخاذ المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزم مع السكل والصنعة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلى محال والواحد من المشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبهاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب المينية فرفعهما معا ^(١) رفع التقيضين ^(٢) وذلك ظاهر وجعلهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الفرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الأشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح ^(٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) منتهر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الفرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشا التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما ^(٤)) من الجانبين وهو معتبر في الفريتين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما اذ عدم يتنافى القدم ففسروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حين * وفيه أن النقص بالمثال المذكور انما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يتنافى الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقص بالمرءة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المقروضان نقضاً * ثم كلامه * وأنت تعلم أن الاولى اراد النقص بالمجردين القديمين كالمعقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة اذ مادة النقص وان لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لان الفساد الناشئ من فرض الحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأجمال والتفصيل اذ لا قائل بالمينية بين الحدود والحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للمشرة وجود زائد على وجود وحدتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه ان رفعهما معا محال فجاز ان يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع التقيضين * لا يقال التناقض ههنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين ههنا المعنى غير متمتع فان زياد المدوم ليس كتاباً ولا لا كتاباً * لا نقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بحر آباي (منه) (٣) لان الفرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التباين فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو ان الفرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مساحية كما لا يخفى (منه) (٤) أي تعريف الفريتين بأنهما موجودان يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله قد فسروا الفرية بكون الموجودين محال) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة * وأجيب بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يفايره نوب (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المقروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الأزلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالق الموجودين والعديمين ظاهر على ان الاستلزام بين العديمين باطل كما سيذكره

(قوله بخلاف الصفات
الحديثة) فانه قالوا بماغيرة
الصفات الحديثة للذات
وبهذا يظهر عدم صحة
استدلالهم السابق لان
زيد اقد يتصف في الدار
بالصفات الحديثة (قوله
انتقض بالعالم مع الصانع)
قد عرفت ان المراد
بالانفكاك مايمع الانفكاك
في الوجود أو في الحيز فلا
نقض بالعالم مع الصانع اذ
يجوز ان ينفك الصانع في
الوجود والعالم في الحيز
لاستحالة تحيز الصانع * نعم
يرد الاشكال على من
قال الغير ان ما يمكن
انفكاكهما في عدم أو في
حيز * ان قلت لعلهم أرادوا
بجواز الانفكاك جواز أن
لا يكون أحدهما قائما
بالآخر أو بمحله ولا مقوما
به والعالم غير قائم به ولا
مقوم به * ويجوز ان
لا يقوم المرض بالحل بان
ينعدم مع بقاء محله *
قلت مثله مما لا يلتفت اليه
في التعريفات والا فيمكن
تعريف كل تعريف بالاختصاص
وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى تحصل المساواة
وفيه من الفساد ما لا يخفى
* على انه يرد عليه التشخيص

بخلاف الصفات الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره
المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع
الحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون
الحل وهو ظاهر مع القطع بماغيرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل
يكون وجوده عين وجوده وفيه قبل ان حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات
ومن الين أن التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة قاذاً وجودها وجوده وغاية
ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزءاً من الشيء مراراً وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب
الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف
الصفات الحديثة) كانه قيل فلتكن الصفات الحديثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات *
نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات
الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المستعنة الانفكاك
لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي
قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك
ب لزوم أجزائها من الاعداد المتدرجة تحتها * وأيضاً يقولون ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها
أيضاً * وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أوحادة لازمة أو
مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع ^(١)) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود
عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود
عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر
عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الي أحد الجانبين في شيء لا بد أن يكون منشأ الانفكاك
اتصاف الجانب الآخر بتقيض ما تصف به الجانب الموافق له كما ان عروض المدم للعالم منشؤ
انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع
في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت أن المراد بالانفكاك
ما يسم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في
الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن
انفكاكهما في عدم أو حيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر عندهم من أن كلمة
أوفى التعريفات للتقسيم دون التزديد ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسماً من المحدود حده كذا
وقسماً آخر حده كذا فالمنع حينئذ أن قسماً من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما
في الوجود فقط أو في الحيز فاقبح الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في
الحيز لا يكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من التقسيمين والحدين على الصانع
مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجديهما نقماً
تأمل (منه) (٣) وحاصله أن هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدما لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالآب والابن والاخوين وكالملة مع المعلول بل بين الغيرين لأن الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم

(قوله) ر سدا بين الذات والصفة (يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بالامتناع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي) قوله لا يستقيم في العرض مع المحل (أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن الكلين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر) قوله وكالملة مع المعلول (وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

في الوجود وقسم آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الجزئ فيرد الاشكال (١) على ما ارتضاء ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجدي به نقماً اذ ما لهما واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون مايم طرفي المتغايرين * وفيه مالا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحديثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لأعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات التفسائية ولا على ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله ظاهر الفساد) لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى أنه يمكن تفعل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالاً في نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والالزام المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بنية بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) * قال الفاضل المحض أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن الكلين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر * ثم كلامه * قال قدس سر في شرح المواقف اذ يجوز كون العقل أعم من أن يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز أن يتفعل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلاً مطابقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم أن لا تثبت المغايرة بين الشيتين أصلاً لأنه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من أن الفرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) إشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

(١) اذ الترديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين معا فلا يكون الترديد بين أحوال افراد الحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أو لا (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره محال بل يفل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الح) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق (١) كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن التانية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق لا بجملة تقدير وينقض أيضاً باللازم فانه غير الملبزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي التفسيرية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

للتقيضين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد (١) بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ما قال الفاضل المحمدي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق (١) كما سبق في أول الكتاب * ثم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقى ان قولنا الكلّي كلى مفيد بل يقصد انيات الكلية لمفهوم الكلّي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد (قوله مع ان الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الاتحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلّي لجزئياته (قوله مع اغياره) أي كائناً معها أي مأخوذاً ومضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطّف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الح (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجوع الضمير الى ما في ضمناها من الصفة وفائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

- (١) فيه ان الظاهر منه أن صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة^(١)) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات^(٢)) أي ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما^(٣) يمكننا كان أو تمتعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ مقتضى العالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل^(٤) الا أن علمه بالتجديدات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجديد أو التغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي التجديدات وتغير متناه بالقوة كالتجديدات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند^(٥) تعلقها^(٦) بها^(٧)) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات

عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقا قديما غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والتجديدات باعتبار انها ستجدد وتعلقا حادثا متناهية بالفعل بالنسبة الى التجديدات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوي أي يكون العلم بمعنى صفة يحل بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وهنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية ملح تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل الخالف لا يسلم ذلك (منه) (٥) والا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح (منه) (٦) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضميرها راجعا الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضميرها راجعا الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعاقب ذلك الصفة لكن المتبادر ان الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسع والبصر والارادة والمشئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدور العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها هنا محذوف أعني والباء للسببية وهذا القيد ظاهر يفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواقي الصفات أظهر وانما عدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تعلق يتكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

(قوله تؤثر في المقدورات)
بما يمكنه الوجود من
الفاعل وأما الوجود بالفعل
فهو أثر التكوين عند
القائلين به فينبذ تعلقات
القدرة كلها قديمة وأما
القانون للتكوين فتعلقاتها
قديمة عند بعضهم بمعنى
أنها تعلقت في الأزل
بوجود المقدور قديماً
لا يزال واحدة عند
الآخرين

ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في
الأزل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً *
ومن ههنا^(١) ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها^(٢) واستدل عليه
بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الأزل متعلق بأن زيداً سيدخل
الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه ابحاث (الاول) ان
الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية إلى الغير وذلك باطل *
وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني)
أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الأزل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق
(والثالث) ان الأزلي يتمتع أن يزول ويطرأ عليه المدم فكيف يزول التعلق الأزلي عند التعلق بأنه
موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الأزلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق
الأزلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا
نتمتع الانتفاء بل هي يحالها إذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار *
وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله
والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وإنما قدم القدرة على
الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف
بالمؤثرية ويقال إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي
لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من
لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين فتعلقات القدرة كلها
أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام
المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الأزلي إذ التعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند القائمين
به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضي عند الشارح مذهب الأشعري الثاني للتكوين * وقد يوجه
بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة إلا أن للقدرة مدخلا تاماً وأنها ملاك الأمر في صفة
المؤثرية فكانه هو لها أيضاً كالأزلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو
المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وإنما زاد الصحة تبييناً على أن ماهو من لوازم الحياة هي

(١) قوله ومن ههنا ذهب إلخ إذ يرد أنه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل
وقوعها يكون عالماً بالنقيضين وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)
(٢) إذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عز اسمه
تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده
زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لان العلم بأنه وجد إنما
وجد عند تحقق أنه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بتحقيق فليس هذا إلا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل ^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوى العزيز * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة وتكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال أنهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم ^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالحسوسات كصدافة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تفعل الحاسة بالطباع الصوت ^(٣) عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل ^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي ^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * وأعلم أن المشهور أن الأشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الأشعري في الاحسان أنه علم بالحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الأشعري لما اختار أن ادراك الحسوسات علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سمعاً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فاتهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوها غير العلم ولكن المنقول عن الإمام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر الحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن إمام الحرمين فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي ^(٦) عن الاتصالات الجسمانية فمقد الشيخ لا حاجة في ذلك إلى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للانكشاف التام وإن كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يحتاجان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السمع

(١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد فإن كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاخترنا هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء بصير شرطاً لأن غاية القرب منافية (منه)
(٥) فاتهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه أنها سمعية لا مدخل للعقل في إثباتها (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات)
 حدوث التعلق في القدرة
 على مذهب من لا يقول
 بالتكوين كما مر آفاً (قوله)
 توجب تخصيص أحد
 المقدورين) عند
 تعلقها به * واعترض
 بأنه ان تساوى نسبة
 الارادة الى التعلقين يحتاج
 الى تخصيص آخر فيتسلسل
 والا يلزم الايجاب * لا يقال
 الارادة صفة من شأنها
 صحة الفعل والترك فيصح
 التخصيص مع استواء
 النسبة * لانا نقول الكلام
 في وجود تلك الصفة
 لاستلزامه الترجيح بلا
 مرجح (قوله) وكون
 تعلق العلم تابعاً للوقوع)
 تحقيقه ان العلم التصوري
 عام للوقوع وغيره فلا يكون
 مرجحاً والعلم التصديقي
 بالوقوع فرع الوقوع
 والوقوع فرع الارادة
 المختصة * وبه يندفع قول
 الحكماء التابع هو العلم
 الانفعالي لا الفعلي * نعم رد
 أن يقال يجوز أن يكون
 المرجح في أفعاله تعالى هو
 العلم بالمصلحة وليس ذلك
 فرع وقوع الفعل ولا
 مخلص الا ببيان وجود فعل
 يتساوى طرفاه في المصلحة
 من كل وجه

لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في
 الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
 وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا
 عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين فليتأمل (قوله) تحدث لها تعلقات بالحوادث)
 متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق
 القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل ^(١) (قوله) وهما عبارتان (الخ) لافرق
 بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله
 تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله) توجب تخصيص (الخ)
 عند تعلقها به تعلقاً حادداً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها بأحد
 الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والأي وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافي
 الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه ^(٢) * ولو قيل
 اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلاً لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة
 للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً
 الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فالملازمة منوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة
 مسامة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحت فلا تظهر
 حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعري
 هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه *
 وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلقين
 لازم الارادة ومقتضي ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لأنها تقضي الفعل بحيث يستحيل
 الترك حتى يلزم الايجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا
 لا يجدي نفعاً إذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة بأحد التعلقين * وقد يجاب بالتزام
 التسلسل في التعلقات ومنع استحالة فيها إذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان يرهان التطبيق يدل
 على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل ^(٣) (قوله)
 وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضي الشارح هو مذهب الاشعري
 الثاني للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاماً وانها ملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل
 يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجباً لكن بالاختيار
 لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن
 عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي
 والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

وفيا ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنها التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل الحاشي تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * ثم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعنى ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور^(١) وعدم صلاحيته للتخصيص والمرجعية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم * قال الفاضل الحاشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * ثم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصوراً فقام على^(٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقاً كان متأخراً عن الارادة لان التصديق باى امر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الانجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تنبيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساء وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مرئياً أى فاعلاً على سبيل التقصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفى * قال الفاضل الحاشي * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مرئياً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * ثم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفى في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق ما بوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه امر به) ومالا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

قوله انه ليس بمكره ولا ساء * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مرئياً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح تخصيصاً لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أردنا ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالانجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة الخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرة له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص الحدود لا يفيد قلنا مراده ان في الحد قيداً خصوصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وانت خبر بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان
 عما لا يعلمه) * قيل عليه
 هذا انما يدل على مغايرته
 للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
 اذ كل عاقل تصدى
 للاخبار يحصل في ذهنه
 صورة ما أخبر به بالضرورة
 على انه لا يتم في شأنه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد
 لا يفيد * واعلم ان هذا
 المقام محار الاقحام والذي
 يخاطر بالبال هو ان يقال
 المعنى الذي نجده من
 أنفسنا لا يتغير بتغير
 العبارات ومدلولاتها فان
 قولنا زيد قائم وزيد
 ثبت له القيام واتصف
 زيد بالقيام الى غير ذلك
 تعبيرات عن معنى واحد
 والانكار مكابرة ولا شك
 ان مدلولات اللفاظ
 متغيرة فليس ذلك عين
 مدلول اللفظ * ثم ان الشاك
 في وقوع النسبة يتصور
 الاطراف والنسبة البتة ولا
 يجد ذلك المعنى عند عدم
 قصد الاخبار ثم انه قد
 يقصده فيجد ذلك المعنى
 مع عدم علمه بوقوع النسبة
 فليس ذلك المعنى شيئاً من
 العلوم فتدبر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والسكلام) وهي صفة
 ازالة عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر
 يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان
 جائر عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقق انه لم
 يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد
 يكون منها عنه اجماعاً من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً)
 ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل
 (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه إجماع الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
 (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو
 المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالآخر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس
 عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الآخر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله
 وذلك) أي كون السكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه)
 كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى
 إيجابياً وهو المطلوب بالدلالة على مخاطب بالعبارة أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه *
 واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن
 الامر لا بد ان تحصل له صورة ما أخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى
 وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * وأجيب عن
 الاول بأن مدلول السكلام الخبري لا يكون علماً تصورياً^(١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم
 لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضماً والا فلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان
 مغايراً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد
 والغائب * ورد بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الفرض منه مجرد
 تصوير السكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة
 دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فيما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواتراً * وقد يقال في بيان
 مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والقرعية والتميز والانكشاف بخلاف
 الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان السكلام النفسي الخبري من
 حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضاً
 ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجشي رحمه الله والذي يخطر بالبال
 ان يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
 (١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقاً لا تصورياً والمغايرة بين مدلول الخبر
 والعلم التصوري بديهية (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لظهور عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطا قوله

ان الكلام لى الفؤاد وانما * جعل الانسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه اتى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وأنت خير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وأيضا أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعد عن المقصد بمرأجل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذي نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغيرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذي نجده في أنفسنا ليس شيئا منها وفيه ما فيه وأيضا ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقي فسلم لكنه لا يجديبه نعمان وان اراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل المحشى واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كالا ارادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهة فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضما والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل المحشى قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالوجود صفة الامر لا حقيقته * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التي ثبتت مغايرتها للعلم والارادة فيها سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله اجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه

الخاص (منه) (٢) بل نقول لا استفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة الى آياتها وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعترلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة أنها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلاميه تدافع * ثم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه ^(١) اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً برسالتهن وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات ^(٢) الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى انصافه تعالى بالكلام ^(٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم نواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعدان يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلماً مطلقاً سواء كان بطريق الانصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعترلة فتكلمه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمة والقادرية والتكلمية على ما اتفق عليه الكل من الملمين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخيره سابقاً لثلايق الفصل أو اهتماماً بشأنه لانه أكثر نزاعاً وخلافاً (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كفيته من كونه قديماً أو حادثاً وكونه قائماً بذاته تعالى أو بغيره وأنه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالبرانية فتوراة فلا اختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسبوقة الدالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير مقبول ولم يقر برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الحنابلة واما عند الكرامية فحدث قائم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مخالفة للبدية والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقي النزاع بين أهل الحق والمعترلة وهو في التحقيق لفظي

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقاً لرسالتي وأنتم لستم بتأدبرين على الآيات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتاً لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال ان ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو النكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعترلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد كلام وهو عدول عن الظاهر واللفظ (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقاتلون بحدوده

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطابقة الآلات أما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها خد القوة كما في الطفولية * فإن قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرس إنما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أولاً بقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة تنكسر إلى الأمر والنهي والحرب باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن كلا منها صفة واحدة قديمة والتكسر والحدوث إنما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك ألبق بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تنكسر كل منها في نفسها *

عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه وإن الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والأفلا نزاع لأهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما يصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الإمام الأعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر^(١) * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى هنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الأولى أن يقال بدله عدم التكلم لثلاث شمر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) إشارة إلى أن التقابل تقابل العدم والمملكة دون السلب والإيجاب ولذا لا يصح إطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لأنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل أما الأول فلأن القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلأن نسبة الواجب إلى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبراً وبآخر أمراً أو نهياً * قال الأمدى في أبحاث الأفكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمراً أو نهياً أو غيره من الأقسام فأثبتته الشيخ الأشعري ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه أنه لو جوز كون الكلام الواحد متكرراً وأنواعاً مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة إلى صفة واحدة بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص إرادة وباعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لمسا أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله ألبق بكمال التوحيد) أنت خير أن ألبق به في جميع الصفات أو رجع الكل إلى صفة واحدة بل إلى الذات (قوله ولأنه لا دليل) فيه أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع وبالنسبة البناء غير مفيد مع أن عدم الدليل في نفس الأمر لا يستلزم عدم المدلول فيه إذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه أن اللازم من إجماع الأمة وتواتر النقل من الأنبياء عليهم السلام أنه متكلم والأمر الضروري في إجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع أن السكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه إيهام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجترار على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

بحسب العلاقات الازلية وهو لا يتأني وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته * واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل * وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم جعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) (اعترض عليه بان فيه عزمًا على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلاً وأنه قطعي البطلان * لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والشفه هو الامر الصريح للمعدوم

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعمل وجوده بدونها * قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع السكك اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهيًا وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابنه فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لاماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان الضروري تدبر (قوله لا يعقل وجوده بدونها) إذ السككي لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قائم انه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار العلاقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكرر كثيراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكاً ومتعجباً الى غير ذلك فحينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا انقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية العلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بان يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظر من ادعى الرجوع ليس الا في المبادئ وما هو المدلول بالآثر وجعل التعبير اللفظي عن النفسي تعبيراً بالآثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقص * وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالآتيان بالفعل في حال عدمه أما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً بالفعل ممن سيكون فلا * على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الأمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما في النفس فلا بل يكفيه وجوده العالمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كافي طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالاهاًم أو باخبار الخبر الصادق بان سيولد له ولد بعد موته

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والشفه هو الامر الصريح للمعدوم

* ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبية على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخنابلة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصباً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافصح لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسبب الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسبوفاً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس * وأيضا فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمرى هذا * ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالآوامر والتواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة * فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفيهاً (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كنى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم ^(١) الذي ركب فيه القرآن فانظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ^(٢) (قوله أو عناداً) على ما تشهد به البداة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوفاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) حرفاً ولفظاً (سوى انه متصف بالكلام) وان كان مبداً المشتق وهو التكلم اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لاثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد التجميع والتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعةً وبالنزيل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو السكاغد منه { (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلمنا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنا بين دفقي المصاحف وتواراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسوعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسوعة (مسموع بأذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

أنزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً يتسع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من كونه متشابهاً ومحكماً ومنقسماً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجترار على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترافاً عن ذهاب الوهم الى النفسي الا زلي (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانقاذ الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في الايجاد بأن ذهب البعض الى الايجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لاسهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يورثهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى أن يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجدته فحينئذ كان البحث لغوياً * وأنت خير بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالتثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أي بأشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بالالفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * نعم التثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنه والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صونا وحرفا * وتحقيقه ان للشيء وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ) * برده عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف * والفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(قوله غير حال فيها) أى القرآن الازلى القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام فى الكلام الازلى النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أى ثبت (قوله وتحقيقه) أى تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب فى هذا المقام (قوله ووجودا فى الاذهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما فى الاذهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو رأى الرازى لا بازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقة الموجوده فى الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجى الذى هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده فى الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازى ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث قائما هو باعتبار الوجود المجازى الذى هو فى العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى برده عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل الحشى وقال * برده عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على أن اطلاق القرآن على الخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال فى توجيهه قوله فالمراد به حقيقة الموجوده الخ أن الملاحظ فى هذه الصورة ذاته الموجوده فى الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا يد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال فى البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الأسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المازريدي رحمه الله فمضى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فمضى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكلام * فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح فيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خص باسم الكلام)
قال بعضهم خص به لما
سمعه من جميع الجهات
على خلاف المعتاد

ينافي ما اشتهر عن أئمة الاصول من أن القرآن هو المكتوب في المصاحف وأنه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله أن المعنى الأزلي لمسلم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أي للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة إلى العوام قرآناً ولا يجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك أن هذه الحثية بالنسبة إلى المكلف حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فمضى) (عليه السلام) كأنه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه في الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكلام * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور المازريدي والاسناد أبو اسحاق الأسفرائيني * وقيل في الوجه أنه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الفزاري في الوجه أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة ذاته بلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح فيه) لكن النفي كفر اتفاقاً سوى البسطة في أوائل السورة فإن ناقها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) إشارة إلى بطلان التالي وكذا قوله وأيضا المعجز الخ (قوله مع القطع) كأنه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام إلى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قاله الفيضاني في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على أن سماع كلام القديم ليس من جنس كلام الخلقين (منه)

أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الخلق فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتعدي
إلا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع
لتنظيم المؤلف بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم المعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ
به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض
المحققين إلى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به
مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم
أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لها وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب
الاجزاء فانه يذهب الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلا بعد التلفظ بالياء
بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالتقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب
الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من
سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد
لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتمقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات
الح) ولهذا صار ممجزاً لا يمكن الايمان بثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله إنما هو باعتبار دلالة) بمعنى
أن الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركاً
لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى
القديم إلا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب
بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ربنا زمانياً بأن يكون
وجود المتأخر مشروطاً باقتضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) امل الغرض منه نفي
الترتيب المذكور دون نفي الترتيب مطلقاً كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون
كلمة ولا الكلمات كلاماً فوجود الالفاظ للترتبة وضعاً مجتمعة وان كان مستجيلاً في حقنا بطريق
جري العادة لعدم مساعدة الآلات على التاليف بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ما قاله
الفاضل الحاشي * بشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما إلا بترتيب
الاجزاء * ثم كلامه * وفيه أن القول بالترتيب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١) *
وقد يقال ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق
لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس
الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الح) أنت خير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه إنما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها الأتري أن الصورة القائمة

بالنفس ليس فيها ترتيب {منه}

المنقول عنه وهو باطل *
وجوابه ان النقل مجر
المعنى الاول واعتبار العلاقة
لا يقتضيه * وقد يجاب بأن
اعتبار العلاقة لا يقتضي
تأخر الوضع حتى يكون
منقولاً * وفيه أن اثبات
عدم ترتيب الوضع في
الكلامين مشكل
لا ضرور في التزامه (قوله
اسم للفظ والمعنى شامل
لها وهو قديم) * ويرد
عليه أن كلام الله أن كان
اسماً لذلك الشخص القائم
بذاته تعالى يلزم أن لا يكون
ما قرأناه كلام الله تعالى
بل مثله * وفيه نظر للقطع
بأن ما يقرؤه كل واحدنا
هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام بلسان جبريل
وان كان اسماً لنوع القائم
به يلزم أن يكون اطلاقه
على ذلك الشخص بخصوصه
مجازاً فيصح فيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون
الموضوع له خاصاً والوضع
طاماً يلزم أن يوسف كلامه
تعالى بالحدوث أيضاً حقيقة
ولا مخلص إلا بأن يحمل
مشتركا بين النوع وذلك
الفرد الخاص (قوله ليس
مرتب الاجزاء في نفسه)
بشكل الفرق حينئذ

بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق إلا بترتيب الاجزاء

(مجتمعة)

(قوله ويفسر باخراج المدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) * يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد ماسيحي* أحمد الدليلان* وجوابه انه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره واطهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) * يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي يتمتع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزل لا تعاق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى

صور الحروف غزونة ومرسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مختلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المدوم من عدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم وموتون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما سر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلم يكن في الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى الجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مختمة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لسكن القرآن ان كان علما لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولا ماقراءه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثا حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانع فيه منها * قال الفاضل المحشي ولا يخلص الابان بجعل مشترك بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * ثم كلامه * ولا خفاء في أنه لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الابان بجعل عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى شخص أو بجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن ينفي الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المتانلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المدوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الجمل ولا حل ههنا الآن يحمل على التسامع أو يحفل النزاع لفظياً (قوله يتمتع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو فيما لا يزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قبل ان أريد نفي صدق النوع فاللازمة في حين المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد واحد وان أريد نفي كون القرآن موضوعاً بآزانه بخصوصه فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

تكون العلم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محالاً للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكوّنًا لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبنى
هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعهم وبمده ومذكورا
بالسنتنا ومعبودا لنا وميتنا ومحيينا ونحو ذلك والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده^(١)
* ثم كلامه * وأنت خير بأن مبناه على جواز^(٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل إذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن المحدث) فيه أن اللازم منه كون التكوين مكوّنًا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم^(٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله أما في ذاته) أوفي نفسه فيلزم استغناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخلقية بمعنى الصادر عنه
الخلق والمحال ليس إلا هذا لأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وإنما يلتفت
هنا إلى المقدمة التي هي مبنى الدليل الأول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للدلالة وإشعاراً
بأنه يمكن إتمام الدليل بدونها مع أنه يجوز عند البعض فلو أمكن إتمام الدليل بدونها فالأولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبنى هذه الأدلة) أي المجموع دون كل واحد إذ البناء ممنوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل بعم الحادث والمتجدد أما بناء
الأول فلأنه لا يمتنع قيام الأمر الإضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلأن الإضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتاج في تجدها إلى التكوين وأما الرابع فلما مر في الأول (قوله ومذكورا) فيه أن
المذكور في الحقيقة ليس إلا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أي الذي حصل وثبت (في الأزل)
ليس نفس هذه الإضافات كالخليق والإيجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الإضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال أن التكوين^(٤) هو المعنى

(قوله ومبنى هذه الأدلة)
كانه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بنى الأمر على
التغليب (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال أن التكوين
هو المعنى الذي نجهده في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وإن لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يتم الموجب أيضاً بقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة إلى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الأعراض (منه) {٢} وعلى تجويز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي إلى انسداد باب إثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) {٣} وما قيل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم إذ التعلق فرع الاحتياج المنفرد على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) {٤} لعل
غرض الحنفي إثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يخصص أحد الجانبين * ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله (وهو) أي التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعاقب كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

(قوله والمكون حادث بحدوث التعاقب) أو يكون التعاقب الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الأنسب بالمتن

التي تجده في الفاعل وبه يتنازع غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن ما به الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع ما لم يتم برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فإن القدرة الخ) كأنه قيل إن مبدأ الخلق لا يجوز أن يكون القدرة إذ نسبتها إلى الطرفين على السواء والتكوين مرجع الوجود على المبدء فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بأن القدرة وإن كانت الخ (قوله بحدوث التكوين) أي تجده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن التكوين الذي كلامنا فيه هو عين الإضافة لكن مراده غير خفي كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كأن اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وإرادته) يعني أن تعلق التكوين في وقت معين على طبق تعلق العلم والإرادة ومتوقف عليه ولاخفاء في التوقف على تعلق الإرادة لأنه المرجح وأما في تعلق العلم ففيه تأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال الفاضل الحنبلي أو يكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الأنسب بالمتن * ثم كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الأزل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه انكار الضروري على ما سيصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق التكوين الذي هو الإيجاد بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضروري على أن الانسية أيضاً محل الخدشة بل الأنسب بالمتن أن يقال إن الله تعالى موصوف في الأزل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو إثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على أنه لو تم بطريق إثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها إلا من انصف بالعلم والقدرة والإرادة يوصل ذلك الطريق بعينه إلى إثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له إلا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالأشياء ليس بحادث والالزم جهالة الأشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) إلا أن يقال إن الإيجاد والاخراج ليس نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاً حادثاً * وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولاً فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوث المكون
المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به * فقيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم
بخلافه وبمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير
صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالمطوي مثلاً * نعم اذا
أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه * ومن هنا يقال ان التخصيص على كل جزء من أجزاء

(قوله وما يقال الخ) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله
منع الملازمة في قوله فلو
كان قديماً لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق فاما
ان يستلزم الخ وحاصله ان
الترديد قبيح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لشبوح نظائره توسيعاً
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه * على انه يجوز أن
يكون الجواب الزامياً (قوله
ومن هنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحادث
ما لوجوده بداية والقديم
خلافه

في وقت وجوده فالخاصل في الازل مبدأ اليجاد والانصاف به لانفس اليجاد (قوله لكون تعلقاً حادثاً
حادثاً) يدل على ان القدرة كالعالم تعلقاً حادثاً عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك اذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب (١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستنداً على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعاً للدائرة وتسكيناً للحصم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله فقيه نظر) جواب عن المنع بإبطال سندية السند
لعدم استلزامه المنع لا بإبطال نفس السند حتي يتجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير
مفيد * لكن بقي شيء وهو أنه يحتمل أن يكون مبنى ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه حين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجاً) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثاً (قوله ومن هنا) أي من
أجل ان المراد بالحادث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التخصيص رداً على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجمل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات بمنع
الملازمة مستنداً الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تامة الجواب وحمل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مساعة ضد الحصر وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكتفيه لزوم من جانب كالمعرض مع الحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يفاير المفعول) * قبل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزاوي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آفا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا قدبر (قوله مستقيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) القدم مالمقوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحه بان يلاحظ

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالحويلى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل اننا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافة لا يتصور بدون المتضايفين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا يد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا نعدم هو بخلاف فعل البارئ تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يفاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع الما كقول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستقيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خالف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ماهو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف (١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف ال اثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنتين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لا نعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارئ تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين ال اثر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره ولو تجاوزا مشهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون (٢) تأمل (قوله قديما مستقيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعنى تقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحاصلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للفاصل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالاته بدسيسة ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محملا صحيحا يصلح محملا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم الحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب القصة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التباير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعريض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكأنه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى منفي عنه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان محل الغبر في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) لتلليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار على لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالخصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وايضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الوجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متصلا في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وايضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر * وايضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فحمله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغيران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا بآيات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى إيجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك خفيته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تردد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متفارقة * والاقترب مذهب اليه المحققون منهم وهوان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحققاً لآيات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار . والنجارية من انه يريد بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه يريد بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاسر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والابجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عنه ولما أراد التنبية على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الأثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل ماسر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقاً ومن أثبت الوجود الخارجى زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى التفسيرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفى لمن له أدنى تمييز فلا بد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محمل يصاح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتبارى (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع إيماء الى أن أصل التكثير ليس أمراً مستحسنأ (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعنى ان مال الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية) من المعتزلة هذا أحد قولى النجارية والآخر ماسر من ان كونه مریداً انه ليس بمكره في فعله ولا بساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكعبي من ان

الناطقة بأثبت صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى * وأيضا لنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصاح دليل على كون صانعه
قادراً مختاراً وكذا حدوته اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما
هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً
لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به وفعله غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه
تعالى ينفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردا لها (قوله لازم قدمه) نوقش بأن صحة
الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض^(١) كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف)
اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة
الرائي وإنما حل على الاول مع ان العبارة تحتل اثنائي أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة
ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى اثبات^(٢) الشيء) أنت
خير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة
والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام
كما يقتضيه سابق كلامه لكنه بآياه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر
المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد
انا اذا عرفنا الشمس مجد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر
من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه
الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم
(قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته
تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله
الفاضل الحاشي * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٣) إذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل
محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل
بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك
أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٤) ما يتوقف عليه الاستدلال
بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردا لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون
صانعه قادراً مختاراً) وذلك
بحكم الضرورة فمن توهم
توقف هذا الدليل على
ابطال قول الحكماء ان
هذا النظام أوفق الوجود
للممكنة وأكملها فلعنانية
الكامل أوجه المبدأ
الكامل فقد خفي عليه
الضروريات * نعم قد
يناقش باحتمال الواسطة
(قوله بمعنى الانكشاف
التام) يشير الى ان الرؤية
مصدر المبني للمفعول لان
الانكشاف صفة المرئي
ومصدر المبني للفاعل صفة
الرائي (قوله بمعنى ان
العقل اذا خلى الخ) هذا هو
الامكان الذهني وليس
بمحل النزاع اذ الخصم
قائل به

(١) اذ الانتهاء طولاً ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات الفلسفية فانها غير
متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والاثبات قد
يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقاءه على صراقه
بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الفرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع
بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل ونهيده لقوله واجبة تدبر (منه)

له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي * تقرير الاول أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد قال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لأن السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تفهيمات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الآن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع أن الأصل عدمه) سبباً فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على إمكان الرؤية * وهما مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل العقلي من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان ههنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله أنا نفرق بالبصر إلخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قيل التنبيه لازالة الحفاء إذ الشيء قد يكون مرثياً بالذات وقد يكون مرثياً بالعرض والمرثي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كأنومه الفاضل الخشبي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً * ثم كلامه * والجواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراه الاحساسية ليس يتسام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلية الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة في المدخلية فما لا يثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك إلخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطابق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل للمدم إلخ لأن المراد بعدم الامور المدمية فلا وجه لما قاله الفاضل الخشبي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة أنا نفرق إلخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي كون المفروق مبصراً (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالخير والمقابلة بل الامور العامة كاللاهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في التفصيص بها على انها تقتضي صحة رؤية المدومات مع استعمالها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا تدخل للعدم في
العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي
الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب
مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما
لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها *
وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالاختلافات
كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعديم يصلح علة للعديم ولو سلم فلا
سلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

(قوله والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود
الح) وأيضاً لو عللت بالامكان
لصح رؤية العدم الممكن
هذا خلف وفيه نظر
(قوله ولا تدخل للعدم
في العلية) لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم
ولا ماهو مركب منه
كذا في شرح المواقف *
ويرد عليه انه لا يمنع
الشرطية فلا يتم المقصود
(قوله ويتوقف امتناعها)
أي امتناع الرؤية فان
امتناع وجود الرؤية لفقد
شرط أو وجود مانع
لا يمنع الصحة المطلوبة

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما *
ثم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي
نفعاً فليتأمل (قوله ولا تدخل للعدم الح) بأن يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق
الشرطية (٢) واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما
هو مركب منه فلا تحجه ما قاله الفاضل الحاشي بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم
المقصود * ثم كلامه * إذ المقصود بتدخلة المدخلة على الوجه المذكور دون تدخلة المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في
شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة
على ما فهمه الأكثر أعني المؤثر * والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح
الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الح ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الح)
أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ماهو مدعى الخصم كنه اشارة الى جواب
دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية
لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف
الح * حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقيق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء
منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لا ينافي صحتها في نفسها
والمدعى هو الصحة (٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لابناء على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله
وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له (٤) * والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من
غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل
الشيخ الاشعري إذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا نجح صحة
رؤية الامور العدمية من غير ان تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان
الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد
ثم الشرطية والمالنية انما يتصور لتحقيق الرؤية لاصحتها (منه) (٣) وأيضاً ان امكان الشيء
لا يعلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روى
عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله نم لا يجوز أن يكون
خصوصية الجسم الخ) جواب
لقوله قالوا أحد الوعي قد
يملأ الخ ويرد عليه أن
حاصل هذا الكلام هو أن
متعلق هذه الرؤية أمر
مشارك في الواقع وهو لا يدفع
الاعتراض عن الطريق
المذكور ويستلزم استدراك
التعرض لرؤية الجوهر
والعرض ولاشتراك الصفة
بينهما ولاستلزام الاشتراك
في المعلوم الاشتراك في العلة
أذ يكفي أن يقال إذا رأينا
زيداً لا ندرك منه الأهوية
تما وهي مشتركة بين
الواجب والممكن (قوله
انما ندرك منه هوية تما)
رد بأن مفهوم الأهوية المطلقة
أمر اعتباري فكيف
يتعلق بها الرؤية بل المرتق
خصوصية الموجود قلل
تلك الخصوصية لما دخل
في تعلق الرؤية * نم اعلم
ان هذا الدليل منقوض
بصحة الموسمية على
ملا يخفى (قوله والمعلق
بالممكن ممكن) * برده عليه
انه يصح أن يقال ان عدم
المعلول انعدم العلة والعلة
قد تمتع بعدمها والسرفيه
ان الارتباط بحسب الوقوع
لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى
شعباً من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانية أو
فريسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية تما وهو المعنى بالوجود
واشتركا كضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض
من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
أنظر البك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو
سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والانباء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجليل وهو
أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المطلق به
المؤثرة (قوله وجودياً) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لان ما لا يتحقق في الاعدان لا يكون
متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الاول وفيه شائبة
الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الأهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون
متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به
الى تفصيل المدرك على ما هو عليه اذ قد يكون اجمالاً متعلقاً بمجمل المدرك من حيث هو مدرك
قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسمية فان متعلق الموسمية ليس الوجود بمثل ما مر مع ان
صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسمية بالنسبة
الى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على ان ثبات صحة الرؤية بالدلة العقلية لا يخلو عن شبهة
والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازني تأمل (قوله لجواز أن يكون
الخ) * برده عليه أن متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الأهوية وفيه ما عرفت فليتأمل
(قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال
بالنقل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب
ان التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم بالجزم بالامكان^(١) على ما أشار به الشارح
في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلاً) فيه مساهلة كما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) *
قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يصح أن يقال ان عدم المعلول انعدم العلة^(٢) والعلة قد تمتع بعدمها والسر
فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * تم كلامه * وتفصيل كلامه ان الارتباط^(٣) بين
(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع
بصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بدهاه والاستدلال
على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)
(٢) مثل ان انعدم المعلول انعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول تمتع لذاته وعدم المعلول
الاول ممكن (منه) (٣) وقد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع
المفروض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الدال
على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط محكناً (منه)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنه لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الحيل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمي بالاجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقيق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الحيل فانه ممكن في غير متع لا بالذات ولا بالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الحيل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره لذلك وان كانت استحالة بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لا زومها واطلاق اسم المازوم وارادة اللزوم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجمعني عالماً بك علماً ضرورياً * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول ^(١) كذا في شرح المواقف * قال الفاضل الحاشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشف المشاهد فهو الرؤية بعينها لا بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته ^(٢) وعدم لزومه لخطابه حتي يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاء (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب الترديد تأمل (قوله بأن كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول وأما الثاني فلان المذكور في الآية يتعلق الرؤية باستقرار الحيل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الأدلة النقلية المذكورة لا تنفي الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية القواصل ولا يبعد حمله على الحصر يعني لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترائي اذ المراد في الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة المعجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الصحابة رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقلية ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي
وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيزى لافي
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس
الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى آياتا * وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط
موجودة لوجب أن يرى والالجاز أن يكون بحضرة تاجال شاهقة لانراها وانها بفسطة * فلنا منوع
فان الرؤية عندنا بخالق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعية قوله تعالى (لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب
غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا
على جهة ^(١)) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور
(قوله وقياس الخ) كانه قيل هذا لامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته
تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى آياتا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا آياه تعالى بحاسة البصر
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى آياتا عدم اشتراطها في رؤيتنا آياه (قوله لان
الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا آياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية
سائر المبصرات بالمساهية ولهذا يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض
ولهذا قال للفاضل المحنثي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية
لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن هنا قال
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق
أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن
المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك
الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من
الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا يجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج
بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الجبال الشاهقة
يندفع بحكم العادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعية) عطف على قوله من
العقلية يعني وأقوى شبههم من السمعية (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لانسلم
أن تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود في ادراك
ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع
الابصار ثم يعتبر ورود الشيء عليه فيكون رفعا للايجاب السلكي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

(قوله والجواب منع هذا
الاشتراط) للمعتزلة ان
يقولوا نزعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية لافي
الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد

لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرفى انه
لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التدح بنفها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وانما التدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع
والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مريئاً لا يدرك
بالابصار لتعالیه عن التناهي والانصاف بالحدود والجواب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعظيم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لتعظيم
موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل جين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
لافعال المباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والمعصية) * لا كما زعمت المنزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والخترع ونحو ذلك وحين رأى الجاني وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى
الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * اخرج أهل الحق بوجوده * الاول ان العبد لو كان خالقاً

١ قوله كالمعدوم لا يمدح
الحج * يرد عليه ان عدم
مدح المعدوم لا شبهة على
معدن كل نقص أعنى العدم
كما ان الأصوات والروائح
لا تمدح مع امكان رؤيتها
لكونها مقرونة بسبب
النقص * والحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التدح بنف
اذ قد ورد التدح بنف
الشريك واتخاذ الولد في
القرآن مع امتناعهما في
حقه تعالى

النبي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرفى * ولو
سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السبب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعاً مثلاً فقام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الأدلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية
الحج) فيثبت بقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
عليه السلام ايها ويحتمل ان يكون إشارة الى قوله ان ذلك لتعظيم الحج (قوله ولهذا) أي لاجل
امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) إشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا
الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
تعالى منزّه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت
كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من
أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر *
قبل هذه أعما يدل على كونه كلام الله لا على رؤيته وأنت خير بان ابراد أنت يدل هو نظراً الى
الرؤية (قوله ولا خفاء في انها الحج) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والمشاهدة نوع
منه فكيف تصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من
الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عسدياً كما قيل

(٢) وأعله لهذا أشار الى تزييف جعل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

(قوله)

لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للشيء بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختار والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني التصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم على ان مامصدرية لثلاث يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ماموصولة ويشمل الافعال لاننا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لعبده لم ترد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالماً بتفاصيلها) بحيث يقدر ويتمكن بالحكمة خصوصاً * قال الفاضل الحاشي وأما السكيب فيكفيه القصد والعلم اجمالاً * والحاصل انه فرق بين الحلق والسكيب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * ثم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خبير بان هذا جار في السكيب أيضاً والفرق يحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولاً الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمية محتزمة مع المصطب في المفاصل (قوله لثلاث يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح ههنا الوجه * قال الفاضل الحاشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستقرار والا فالمفعول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضماً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * ثم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

✽ الى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ✽

(وهذه تكملتها لبعض الافاضل)

✽ بسم الله الرحمن الرحيم ✽

(قوله قد يتوهم) تعرض بالجمهور حيث بالغوا في ان يكون ماموصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تختون وما يأفكون في قوله تعالى (فاذا حي تلقف ما يأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالماً بتفاصيلها)

وأما السكيب فيكفيه

القصد والعلم جملة *

والحاصل انه فرق بين الحلق

والسكيب فان الاول افادة

الوجود بخلاف الثاني

فيكفيه العلم الاجمالي (قوله

بل لو سئل عنها) ولو في

حال المباشرة (لم يعلم) مع

ان العلم بالعلم بعد التوجه

والالتفات قطعي الحصول

وبه يندفع ما يقال يجوز

ان لا يشعر بشعوره أو

ان لا يدوم (قوله أي

عملكم على ان مامصدرية)

ينبغي ان يجعل هذا المصدر

بمعنى المفعول ليصح تعلق

الخلق به ثم يحمل الاضافة

بمعونة المقام على الاستقرار

والا فالمفعول لا يعم مثل

السرير بالنسبة الى التجار

فلا يتم المقصود وأما

ما الموصولة فهي عامة وضماً

وبالجملة حذف الضمير أقل

تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون ماصدرية وقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء يمكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام المدح بالخالفية وكونها مناسطاً لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول بالإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجمعون خالفية العبدتخالفية الله تعالى لا فقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الإشريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجت المعتزلة بأن تفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وإن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلة بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا ينصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) وأذ تخلق من الطين كهيئة الطير) * والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بإرادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بأن الآية حجة عليكم لالكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى الخاطئين فهل بالمنازع (٢) (قوله في مقام المدح) أي فانه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والأعراض فلو ثبت وصف الخالفية لغيره لقات المدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين وينعمون كون الخالفية مناسطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناطه الاختيار فقاعده أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجر لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فلا اختيار مبني لكل منها وإن تقرأ بالرفع أي ولا ترتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقعاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا القاعية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وأقراط النصر وإن الثواب والعقاب فصل الله تعالى وتصرف فيها هو خالص حقه وترتبهما على الأفعال كترتب سائر المعاديات على أسبابها فلما لا يصح عندنا أن يقال لم يخلق الله تعالى الأحرار

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد بوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) وينعمون كون الخلق مناسطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري ألبته (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) * قد يقال يجوز أن يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن لميتها كما لا يستل عن محلية خلق الأحرار عقيب مسايس النار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل * فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جهة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وإن البياض يخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله (١٤٥) تعالى أجرى عادته فيها اذا أراد

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاءه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء عقيب الماسة للار دون الماء مثلاً كذا هنا لا يصح ان يقال لم تأت بعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله فى شرح المقاصد انه الخلق كما فى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفى شرح المواقف ان معناه عند الاشاعة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيها لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واجباده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أشار الى هذا فى المواقف ^(١) وجعله حاصل الجواب المذكور فى الشرح فاقتضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضى من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه فى شرح المقاصد به ^(٢) ويوجه ما فى الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولوسلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن الين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه ثم ان الرضا بكل منهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضى لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضا بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واقع اجاعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعنى ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته واجباده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أى الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به المقضى من الخن والبلايا والمصائب والرزابا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما سر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسيق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف الحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا أنه تعالى أراد من الكافر والفاسيق ايماناً وطاعة لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح قبيحة تكليفه واجباره * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والانصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً * حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا أكون مع الشريك الاغلب * وحكى ان الفاضى عبد الحار الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فخلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراداً وبأمره وقد يكون مراداً ونهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولاً انه لا يستل عن ما يفعل الا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده بأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين .

لارضاء بتملقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواظف بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فريد عليه تقدير ذات الشئ (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما أنه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الزام للمعتزلة بتوجيه ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو متمتع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمتمتع فما لزمننا في مسألة خلق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على ان يوردوا عليه حرفاً (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) نخلص المعتزلة عن هذا الزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كلك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشئ * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كلك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبة ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المحبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد بجامع تعلق الارادة وقد لا بجامعه * نعم تختلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرة وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروني عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر والمقصود هنا ان العبد فعلاً ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الأدلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجهاد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد أيضاً على الجبرية بعدم

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (وبماقون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانه لا فرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ولعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب السنة (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديك * ان كان الله يريد ان يقويكم) ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم إشراكنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم إيجابهم وإقبادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخر (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالحق والابتعاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدره البعض ف قريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لآخر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة سأكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فها هو خالص حقه فلا يستل عن لميته * وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزبغ على ان العباد موجودون لافعالهم مخترعون لما بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكركم لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلاً

أنيب للامتناع وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما لما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما معناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مسنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالأولى أن يقال أولاً فيمتنع أي لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لا يرد على المعتزلة لانهم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولاً لانهم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً لانهم وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) أي ما ذكر من مناقاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانهم ان تعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن يتعكس الحال فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه ولسبب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدماً ومريده لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدمه العلة علة العدم وهذا المعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمتع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل ولسبب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد سكرية الجماد وهو المقصود هنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاسناد فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعسدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

(الافعال) أي بالدوران والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى ميسر النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتخلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيجي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء* لان قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب* وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن مجتنبين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أزيد من ذلك في تلخيص المبراة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتهم ما نسبتم ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم لينتجق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كما في شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلا يحذور بخلاف ارادة العبد فليتأمل (قوله ومثانيته) هو بفتح الميم وبثناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أى بالمقارنة على سبيل الدوران والترتيب العادى المحض لا على سبيل التأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالقاء من فصي الشيء يفصيه اذا فصله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا يحذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما يقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد* ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أى بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم تقدر على تحقيقه على وجه آين وأقرب الى الاقحام لسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخالق وقال في التسليم ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

الى المعتزلة من اثبات الشركة * قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلّة وكما اذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لساير الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سقياً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزئنا بان ما نستنبه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كما في خالق الاجسام الحيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سقياً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق بالمدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب لبشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاءه) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحجة والأمر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض بخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالاولي أن يقال الشركة اجتماع الاثنین على إيجاد شيء واحد أو افراد كل في الإيجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلق له ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا (قوله أي بإرادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحجة بمعنى الإرادة ونقته بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضي به وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الثناء لم يكف عن القول بأن المعاصي بحجة وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوباً بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالتجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلّقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالنية الخصوصية المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبت بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلق له كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كيبس الملاقي له * ولك

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأدائه الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا إنما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفت بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فليكن البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة آلي أن الفعل إما يتجدد الأمثال أو يستقامه بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بالامر جح اذ القدرة بجعلها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عنده الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق ويسمى ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يضر بما من شأنها التأثير وبما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد اليه وان استحقها على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الي ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرته الخير لا لصراف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الى ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصفاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصريح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتي يتم بدونها فيسقط ما قيل من ان المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يتمتع تخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفت الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخل في دعوي الاشعري وفيه ان المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً (قوله وأما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه ان المتمنع إنما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لاعمى موجوداً يتمتع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى متمم * ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والا قبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام المرض بالمرض وأنه يمتنع قيامها معا بالحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي^(١) وغيره (قوله ولانه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من التردد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن هنا) أي ومن ان الفعل قد يمتنع لانفاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعبر عنه الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالاً بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلاً بأن تجدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الانصاف بالمدميات (قوله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وانه يمتنع قيامها معا بالحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعية للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامها معا به لم

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعبر عنه الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلاً (قوله وانه يمتنع قيامها) أي قيام الشيء وبقاؤه (معا بالحل) بمعنى تبعية للمحل في التحيز والا فليس جمل أحدهما صفة للأخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

(١) قال الآمدي في ابتكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة واليسرية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلفها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حاله وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية الخصوصية وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (ولله على الناس حجب البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مساهمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بيمينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والمقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدها لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل للأعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بهامنها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفته نعم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه وانحة لانتية المقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لاتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)
يعني ان للمكلف وصفاً
اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ
يحمل دال على الاضافة
ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال
عليها صريحاً فلا فرق الا
بالاجمال والتفصيل ونظيره
التمول وكثرة المال وكون
الاستطاعة وصفاً ذاتياً
للمكلف ممنوع والام يصح
تفسيرها بسلامة أسبابه
وقوله هو ذو سلامة أسباب
يفيد صحة الحمل لا صحة
التفسير هذا * والا قرب
ما أفاده بعض الافاضل من
أن أمثاله مبنية على التسامح
فان وصف المكلف كونه
بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح
الامر تسويع في عدم
سلامة الاسباب وصفاً له
(قوله تعتمد على هذه
الاستطاعة) والسرفيه
ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة
الحقيقية عند القصد بالفعل
فبعد السلامة لا حاجة من
جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا بما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فلنأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالإيمان لا تكون إلا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون إلا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بمدمه علمه تعالى وإرادته والأولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجوز عندنا خلافاً لمتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يبعد ما من المراتب نظراً إلى إمكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعدلانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو بما لا يقول به

(١) قلنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فإنه يستحيل تصوره شيئاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي استيفائه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته فإنه لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزواج فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته إنما يتصور على أحد وجهين إما منفيّاً بمعنى أنه ليس لما منه شيء موهوم أو عتق أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم نحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وفوقه وثبوته ولا يستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) ولا يمكن من العبد في نفسه بقربة قوله

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ متفق عليه كقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) والامر في قوله تعالى (أثبوني بأسماء هؤلاء) لتعجز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل اتصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وإنما النزاع في الجواز فمنه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزوا الأشعرى لأنه لا يوجب من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً بمعنى الزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه * وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما يجب نفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) فإنه تكليف تعجز (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسخ الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وإنما النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الإطلاق لأنه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبني على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من الحنفية من أن الممتنع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ونسب في الإرشاد القول به إلى الشيخ وهو اختيار الإمام الرازي ومن تبعه قالوا وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أو لا فالعقاب فعلى ما ذهب إليه هؤلاء كل من المترتبة الأولى والثانية محل للنزاع جواز أو وقوعه أو واقعاً ما تقدم من أن جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضاً قالوا بوقوع تصوره فإنه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه * ومن أدلتهم على الجواز والوقوع أنه تعالى كلف أباه بالآيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحجته به ومنه أنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما جاء به وأذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب أن المحال أذعانه بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا بان ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الأذعان الإجمالي ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الآيمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الأخبار وهو في غاية السقوط إذ فيه اختلاف الآيمان بحسب الأشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) كما أشير إليه في الشرح ووجه الدلالة إما على الجواز فظاهر وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في العادة عن ما وقع في الجملة لأن ما أمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا تحملنا) قبل ادخال هذه الآية هنا سهو فأنها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وإنما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الأوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسخ جائزاً لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف محالاً ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم. أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا ينبغي بعده إذ فيه اختلاف الآيمان بحسب الأشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزاً الخ) لوضح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالآيمان لا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم الحال بناء على الامتناع بالغير الأبرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرة واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة * والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين لله تعالى * وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في خلقه) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كازعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وان لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير للزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالابمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بأنهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندهم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعاً (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقيد هنا يكون الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الأثر وما أشبهه محلاً للخلاف في أنه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الأثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جري على وفق السباق لان بعض الأدلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لالتحري محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع أن الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيا يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعالم النظري المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر بوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) * يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب متمتع وبعده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بفسير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه * وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حياته ان قتل مات وان

مثل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا في شرح المقاصد

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد وبأنه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى غيبه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قتل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالمت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليفاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من الحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجيب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه انه نا قتل مات وان لم يقتل قاتل وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهمل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سبباً مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمضى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بأجل العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولاعلى جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث أنس يرفسه من أحب ان ييسر له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من مره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والدبه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدسئية والمدكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكعبي) فانه خالف (١٥٨) المعزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيا كله)

ولا اكتساباً) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كثرون على أنه عديم ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلاً طبعياً هو وقت موته يتخلل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزيتين وآجلاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيا كله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا أولى من تفسيره بما يتفدى به الحيوان لحلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً. لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين أن من أكل الحرام بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كثرون على انه عديم) معناه على هذا التقدير عدم الحياة عن اتصف بها لاعدم الحياة عن مامن شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواضع لان الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع انه من شأنه الحياة وبالجملة فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والمملكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكعبي ليس بميت فهو مخالف لفيره من المعزلة بآيات الاجلين وبان المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيا كله) المراد يتناوله بناء على ما اشتهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج مالا يتناول. والمتقول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به للتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التويل وحزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج مالم يتفدى به وان كان سوقه للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتسكن منه على ما يراه المعزلة وبعض أصحابنا نظراً الى ان أنواع الاطعمة والثمار تسمى ارزاقاً وبؤمر بالاتفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يحل غير المأكول رزقاً عرفاً وان صح لفظة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدأ صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغلياً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع انه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء محل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان بوجه بان المراد بالمملوك المجهول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الاذن في التصرف حرم المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها فان كلا منهما ان كان مملوكاً أكله ماله كالفليس مأذوناً له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) ويمكن ان يجاب بما سبق من التغليب (قوله ان من أكل الحرام طول عمره الح) أجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً حكى ذلك في شرح المقاصد

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون العواري كلها رزقاً وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل كل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجهول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا خلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيبيخ حينئذ ويندفع بملاحظة الحيثية حرم المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) مع ان ظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من أكل الحرام الح) * أجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره * على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً (قوله)

كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره * على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراماً ولا حلالاً (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبني هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده وأن العبد يستحق الدم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتبكاً لا يستحق الدم والعقاب * والجواب أن ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حالاً كان أو حراماً) لحصول التغذية بهما جميعاً (ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يتمتع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده وفي التقيد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لأنه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً معناه تعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند إلى القرآن وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الاصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجازاً عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى (قوله وما يكون مستنداً إلخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا إليه من أن إرادة القبيح قبيحة وجوابها يمنع القبح لا سبق من أن القبيح فعل المنهي لا إرادته ومنع عدم استحقات الدم والعقاب لأنه إنما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهي مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه) * أن قبل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) * أحجب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز لأنه بصده (قوله وفي التقيد) أي بالمشيئة في الفعلين إشارة إلى أن ليس معنى الهداية التي يتصف بها الباري تعالى بيان طريق الحق لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص وإلى أن ليس الاضلال الذي يتصف أيضاً به مما جاءت صيغة الأفعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبحث فلاناً أي وجدته بخيلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لأنه لا معنى حينئذ لذلك التقيد إذ لا يصح أن يقال وجدت فلاناً بكذا إن شئت ولا سميته بكذا إن شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية إلخ) أي كما في قوله تعالى (وأنت تهديني إلى صراط مستقيم) * أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب أنهم أضلّان كثير من الناس) والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل إلى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداية الله فلم يهتد مجازاً) أي في الكلمة ومن مثله قوله تعالى (وأما توم فهديناها) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستجبوا أسمى على) ما دعوا إليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجتماع المفسرين بمنع صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل إلخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لأن بيان الطريق يعمهم مع أنهم يختلفون فمنهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

الشيء ١٠ لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله إذ لا معنى لتعلق ذلك إلخ) وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال بالهداية (قوله ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجازاً إلخ) وكذا قوله تعالى (وأما توم فهديناها) فاستجبوا أسمى على الهدى) ويحتمل أن يراد والله أعلم وأما توم فخلقنا فيها الهدى فتركوه وارندوا إذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى إلخ) وأيضاً الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح بالاحصول * وما يقال أن الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول تقيصة بذم عليها كذا قيل * وفيه بحث لأن التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره أن العلم بالأعمال مذموم مع أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الفرض في أمثال هذا المقام من ذكر

الصراط المستقيم وحمل
بعضه على التجوز هو الارشاد
الى طريق دفع تثبيت
الطمع بالبعث والتنبه على
امكان المعارضة بالمثل فنبه
وكن على بصيرة (قوله
والمشهور ان الهداية الخ)
يمكن أن يقال مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية
المراعية في أغلب استعمالات
الشارع والمشهور بين القوم
هو مناهي القوى أو العرفي
فلا منافاة (قوله والاما
خلق الكافر الخ) إذ
الاصلاح له عدم خلقه ثم
إماتته أو سلب عقله قبل
التكليف والتعريض للنعم
فان قلت بل الاصلاح له
الوجود والتكليف
والتعريض للنعم المقيم *
قلت فلم لم يفعل ذلك بمن
مات طقلاً هذا * وان
اعتبر جانب علم الله تعالى
على ما مر في صدر الكتاب
فالامر ظاهر (قوله ولما
كان له منة الخ) فانهم قالوا
ترك الاصلاح المقدور الغير
المضرب بخلافه وسفه فلزوم
البخل ونحوه جعل تعلق
قدرة الله تعالى بالترك
مستحيلاً أبداً ولا منة في

(انك لا تهدي من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومي) مع انه بين طريق الصواب
ودعاهم الى الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلاح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة *
ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية واقاضة أنواع الخيرات لسكونها أداء للواجب *
ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لانه الله اذ فعل بكل منهما
غاية مقدوره من الاصلاح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في
الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما
تقوى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب * ولمعري ان مفسد هذا
الاصل أعنى وجوب الاصلاح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن نخشى
وذلك لفصوره نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم
في ذلك ان ترك الاصلاح يكون بخلاً وسفهاً *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان
الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد ورد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا
الصراط المستقيم) لكنه رد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة
ما منحوه من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ)
فيل يمكن التوفيق بان مراد المتأخر بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع
والمشهور بين القوم هو المعنى القوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف
في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا
بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلاح في الدين فقط بمعنى الانفع
واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والفكرين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلاح
وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلاً وسفهاً ثم
البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفسه كالجائي فلزمه
ان لا يخلق الكافر أو ان يميت أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان
من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن
مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلاح جعل تعلق
قدرة الله تعالى به مستحيلاً وفعل الاصلاح واجباً ومثل هذا الفعل لامة فيه كما انه لامة للآب
على ولده في شفقتة الجيلة

مثل ذلك الفعل ولا مني لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقتة شرعاً وعقلاً (قوله)
مع انه لا اختيار له في شفقتة * لانا نقول لامة في شفقتة الجيلة بل في أفعاله الاختيارية المنبئة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كرم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزنجشيري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حمتك * وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم * ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المغفرة * ولو سلم فالتجوز على ذلك

التقدير المحال لا يتنافى الاستحالة * ولو سلم فالكلام مع الجمهور * وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة يخل أو سفه أو جهل أو عيب أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتتميم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد) وهذا أولي مما وقع في طامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تعذيبه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكرو ويكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض (نابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * واجيب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجملون إيجاد العالم لازماً لاشيائه على المصالح * وقيل معناه ان عادة الله تعالى جرت بانه يفعل البتة ولا يتركه وأن جاز الترك كافي سائر العاديات * وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعاً مع أنهم لا يجملونه واجبا عليه تعالى (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقاباً على أن بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد (١) ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلث العين وفي الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والأنبياء لا يستلون ويلتفتق بهم الجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح أنهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد تمسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة وانقضاء العوارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذلك (منه)

المعتزلة الى ان معنى الوجوب

{ ٢١ - حواشي العقائد اول } عليه تعالى انه يفعل البتة ولا يتركه وأن جاز الترك كافي العاديات فاننا لم قطعاً ان جيل أحد لم يتقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب أنهم لا يجملون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعل البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والعقل وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاملاق وللعقاب بالاتفاق إذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به التصريح قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استزوها عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أثناء ملكان أسودان أزرقان عنهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد الثواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية) منها في تذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرهما من رواية ابن عباس رضى الله عنه فان ظاهره يقتضى ان المعتدين كانوا مسلمين لتعميل تعذيبهم بان أحدهما كان يمشى بالنسيمة وبأن الآخر كان لا يستزعه من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما ما لم ييسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المدني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يعذبان في البول والنسيمة في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها أمور ممكنة) قيد بالامكان لان المستعنت لا يثبت بالحجر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أى قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) أى في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استزوها عن البول) أخرجه بذلك اللفظ الدارقطنى وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربى الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذى في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذى من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الأيوب بن سويد تفريده ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبت كثير من كابى الهزيل وبشر بن المعسر والجبائين والسكبي وغيرهم ومثله القول في السؤال اكن الجبائين والسكبي ينكرون تسمية المملكين منكراً ونكراً ويقولون انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجججه اذا سئل والنكير انما هو تقريب المملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعنى عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو ونسبه قوم من السفهاء المعاندن للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار ايهم

(قوله لانها أمور ممكنة) أخبر بها الصادق (انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في المستعنت العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) دلالة على الجلوس الحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير راء

(قوله جاد لحياته) جواز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلهذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يستد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معادوالافلا اعادة بعينه لان الوقت من حلة العوارض * وأجيب أولاً بأن اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها والايلازم تبديل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال بمحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

مشخص خارجي * لا نقول هدامع انه كلام على السند مدفوع بأن المتغير في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عنده في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بنوع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بجواز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لا متع بقاء شخص ما زماناً والتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جاد لحياته له ولا ادراك فتعذبه محال * والجواب انه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التمتع * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن تحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وعزائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فنكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحيا الذي انشأها أول مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جاد لحياته) ذهب الصالحى من النزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة السكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد انفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات) * وما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل يخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلهذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجنائى (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الاهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كلاجساد كثير من المحققين كالحليمى والغزالي والراغب وأبى زيد الدبوسى وممن من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته (١) نقله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لشكره ونكيره على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يفتى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الح) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هالك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل المطلوب بالمركات خواصها وآثارها فالنفريق اهالك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الأصلية للانسان ويبعد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه فذلك الاجزاء إما ان تباد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الي آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الأكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكملون وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن هنا قال من قال ما من مذهب الاوّل بالتناسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه انا لانسلم ان الوقت من الشخصات المتغيرة في الوجود الخارجى والايّزّم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ أثبتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه يمنع البطلان بحسب وتبين فان معناه عند التحقيق تخلل القدم بين زمانى وجوده بعينه ولا استحالة فيه * وأجيب أيضاً بالنوع لجواز أن يتمايز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بينهما وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل القدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال * وبالتنقض بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المنع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يندفع ذلك الحذور * وأما التنقض فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الحلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جاز أن يوجد ابتداء ما بمثاله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاتينية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الأصلية) وبقاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ماسيأتي والمطلوب بالجواهر الضمائم بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا * وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا جزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الأكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت اجزاء أصلية منه * فان قيل يحتل ان تولد من الجزء الاصلى للمأكول لطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصير جزءاً

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الأكل لا أصلية)
* فان قيل يحتل ان يتولد من الاجزاء الأصلية للمأكول لطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير لطفة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد واللازم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان تراخياً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن ما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادة ما لم يمكن وزنها ولا انها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا تطلع عليها وعدم اطلاعا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بآياتهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً) وقوله تعالى (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مأمراً (والسؤال حق) لقوله تعالى (لنساءهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يبدى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنبك كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أصلياً * وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من رواه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجنة منى ضرره مثل أحد أخرجه أحد عن أبي هريرة بلفظ ضرر الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرر الكافر أو ناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئته والتركيب كالتغاير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال جميع على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطفئ والبطاقة تنقل وهو يدل أيضاً على خلاف ما زعمه بعضهم من ان علامة نقل الكفة ان ترفع وعلامة خفتها ان تخفض (قوله وانكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عفاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بشبونه كما في المزيل وبشر بن المعتز وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصص المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلاً وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساماً نورانية وأجساماً ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يبدى المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكتب الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها إفاضة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا في الهيئته والتركيب * وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى (كأنما ضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئته والتركيب * وأنت خير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تحمل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً ظلمانية

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمتناقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيناك السكوتر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكيانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظلم أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يبره أهل الجنة ويذل فيه أقدام أهل النار * وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والاحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى * وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام

والتعالم يقل وأنا سترتها لأن الستر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله أنا أعطيناك السكوتر) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي أن المراد بالسكوتر هو الحوض كما نقل عن عطاء والأصح خلافه وإن السكوتر نهر في الجنة والأظهر أن المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أتم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وربحه أطيب من المسك وكيانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظلم أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الزرق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الإمام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن طيبة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه * والمشهور أن الميزان قبل الصراط وإن الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي أن الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الأحاديث الصحيحة ماسبق وما رواه الترمذي عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال له أطلبني عند الصراط فإن لم تجد فنجد الميزان فإن لم تجد فنجد الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بأن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفقاضي عبد الجبار ومن تبعه وزدد فيه قول الجبائي نقياً وأبانا وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله إلى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة قال فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشهد الرجال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشبي الرجل (قوله وتمسك المشكرون الخ) * تقريره أن الجنة والنار لو وجدنا قما في عالم العناصر أو في عالم الأفلاك أو في عالم آخر والكل محال أما الأول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والأرض ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر وأما الثاني ولثالث فلأن الأفلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لأن حصول العناصر فيهما

(قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك السكوتر) يشير إلى أن السكوتر هو الحوض والأصح أنه غيره فإنه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وربحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيلذذ بربحه وطعمه عند الشرب الثاني أن وقع (قوله من يشرب منها فلا يظلم أبداً) ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له عدم دخوله النار أو لا يعذب بالظلمة من شربه وإن دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطيلك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فإن لم تجدوا فعلى الميزان فإن لم تجدوا فعلى الحوض فوجه أن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض للمشهور

(قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لأجماع المسلمين وقد

يتوهم انه مردود بقوله تعالى (قلنا اهلوا منها) أذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كفلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يحصل للذين مفعولاً ثانياً لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائماً) الا كل بصمتين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالتزام اذ المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * لناقص آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر * فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض * قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائماً) لسكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا يتنافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به * ولو سلم فيجوز وهبوط آدم من الجنة يقضيه * وحاصل الجواب ان مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتزام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والأرض ليس لتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع معاملته الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الأذهان وليس التناسخ عود الأرواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الأرضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصبري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكنهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لأجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فتبوتها نبوتها (قوله في المدول عن الظاهر) أي كان تحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لان المعنى نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولاً ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كائنة لهم فيجوز ان تكون مخلوقة بعبدة ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا تمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد نخلقها في المستقبل وان الظاهرين تعارضاً فقساقطاً قصه آدم اسكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالتزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فانه يمد دائماً وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال ان

يمد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص يمد وجود مثله فلا يقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقئان لا تضيان ولا يفني أهلها) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ما قيل من أنهما بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي بالبقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفتنان وبقي أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة * الشرك بالله * وقتل النفس بغير حق * وقذف المحصنة * والزنا * والفرار عن الزحف * والسحر * وأكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والاحاد في الحرم * وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعده عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد في كبيرة وكلا استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان تحببوا كبار ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) والتوجيه ما سيحى من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

وجود ما لا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكتاب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أى بتقديم التاء رواه عن الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع * الاشراك بالله * وقتل نسمة * والفرار من الزحف * وقذف المحصنة * وأكل الربا * وأكل مال اليتيم * والاحاد في المسجد * والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق * وأخرجه البخاري في الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر لم يرد في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أبوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجه أبو داود والطبراني في الكبير بأسناد حسن عن غير الأبي وقد فسر الذي يستحسر بالذى يئس من روح الله (قوله وراد أبو هريرة أكل الربا) أى ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذا المراد به مطلق الكفر فبسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدة الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالاقتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد بها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافية وبمجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو افة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافية * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشئ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) كتب عليكم القصاص في القتل (وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الانقاي على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلقوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقتلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا فان الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم
التصديق القلبي

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا يشكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والا فقدمناهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله وحمية أو افة) الافة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية هي الافة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالا اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله لما أجمع عليه السلف الخ) * (١٧٠) لا يقال لأجماع مع مخالفة الحسن * لا نقول النفاق كفر مضمحل وقيل المراد

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا *
 الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى (أفمن كان مؤمناً من كان فاسقاً) جعل المؤمن مقابلاً للفاسق وقوله
 عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا يمان لمن
 لا أمانة له ولا كافر لما توارى من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرّون عليه أحكام المرتدين ويدفونونه
 في مقابر المسلمين * والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق
 والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
 على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا ي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على
 رغم أنف أبي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن
 لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

(قوله والجواب ان هذا الى آخره) حاصله ان هذا ترك للمتنفق عليه وهو انه ما مؤمن أو كافر ولا واسطة
 بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق (قوله لما أجمع عليه السلف الخ) ومنهم الحسن لان النفاق
 كفر فلا واسطة عنده أيضاً على انه قد نقل عنه الرجوع الى القول بالمذهب الحق (قوله لا يزني الزاني
 حين يزني وهو مؤمن) رواه الشيخان عن أبي هريرة وحديث لا يمان لمن لا أمانة له أخرجه الامام
 وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعاً بلفظ لا يمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (قوله
 هو الكافر) أي حلاً للمطلق على الكامل من افراده ويدل له قوله (لا يستوون) فان نفي الاستواء
 انما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله (وما يستوي الاغنى والبصير ولا الظلمات
 ولا النور ولا الظل ولا الحرور) (قوله والحديث وارد على سبيل التخليط) يريد ان المراد
 بالمؤمن فيه هو الكامل في الايمان لكن ترك التصريح بالتصديق قصداً للتخليط والمبالغة في الزجر
 والتنفير * وحديث وان زنى وان سرق أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ ما من عبد قال لا اله
 الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت
 وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
 على رغم أنف أبي ذر ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل الغلبة يعبره
 عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب فهذا الجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا
 على رغم أنفه (قوله بالنصوص الظاهرة) أي لان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عام يتناول الفاسق
 المصدق وأيضاً فقد عالى كفرهم بعدم الحكم فشكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافراً والفاسق
 لم يحكم بما أنزل الله ولان ضمير الفصل في قوله فأولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر
 لانه حصر المسند اليه في المسند وجعل المسند مقصوداً عليه فيصدق حيث ان كل فاسق كافر ولان
 تعريف المسند اليه تعريف الجنس بجمله مقصوداً على المسند كما تقول الامير زيد اذا لم يكن أمير
 سواء قلتمنى هنا ان العذاب مقصور على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونها على
 الكافرين * وحديث من ترك الصلاة أخرجه الطبراني بلفظ من ترك الصلاة متممداً فقد كفر
 جهاراً وأخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان وغيره والحاكم عن بريدة بلفظ

هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والامساخلة الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التخليط) * لا يقال حيث يلزم الكذب في أخبار الشارع * لا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تخليطاً ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فلتته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق * والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضاً كلمة ما هنا للجنس فيعم بالثني ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد

(المهد)

ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل

حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقوله اجماعاً

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان المذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالحنابلة الحكمة تذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقيح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة لناقاتها الحكمة * نعم رد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر * وفي ان المذاب مختص بالكافر كقوله تعالى (ان المذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا لاجماع المتعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل المفو ورفع الغرامة * وأيضا الكافر يستعده حقا ولا العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان المذاب مختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ونجزي لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل نحازي الا الكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازي لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فإواهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاءمهوديا وان شاء نصرايا (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) * فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سياق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم ننعبد بالحكم بالتوراة * وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السابق * وفي الثانية ان المحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقا منحصرا في التعقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزي الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يعارض الاجماع المتعقد قبل حدوث المخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء بعلم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناكم بما كفرتم) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستمظام والتقليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله باجماع المسلمين) إتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا يتقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه في ذلك ان وعيده يتقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يتمتع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة المبينة على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تمليل أفعال الله تعالى بالأعراض وهي مع بطلان ما بنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة الحسن دونه * على غير تعذيب المسيء مثل إثابة الحسن دونه * ثم ان نهاية الكرم يقتضي المفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه لا يدعوي بلا دليل

(قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) قد بطن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر

يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن المفوع عنه حكمة * وأيضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصفائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة بخصوصها بالصفائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال ان نهاية السكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع * وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة * وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافا للمعتزلة) اي في منعهم المفوع عن الكبائر التي لم تقترب بالتوبة (قوله والمعتزلة بخصوصها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصفائر او عن الكبائر بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك لا تنصدها الى ارادة غيره ايضا * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لا قاييل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تم للشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق عن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصفائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلا لا بالمقصود اعني نهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التبجح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمي وذهب الكعبي واتباعه الى امتناعه عقلا ايضا واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم) وقوله تعالى (وان الفجار لفي جهنم) قالوا واذ تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل (قوله والجواب الخ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أي بعد تسامح كون الصبيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لاشبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفا ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والفقران المتناولة ايضا لاصحاب الكبائر كقوله تعالى (ويعف عن كثير) ويعف ما دون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) فيخصص المذهب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمسئلة النائب هذا على رأى من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من المتريديين أما من يجوز ولا يجعله قصصا بل يعده كرما كالاشعرية ومن وافقهم فيجيبون ايضا بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلا عن وجوبه (قوله كيف وهو تبديل للقول) يمكن ان بوجه

المقرونة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية اذ المغفرة بالتوبة تم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية وايضا هي واجبة ضد عدم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصفائر لان مغفرة الصفائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولم أن يقولوا اكلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصفائر جمعا بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصفائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير النائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا ردا لمتسكهم بهذه الآية في الجواب ايضا والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حذرهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متنف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وان لم يصح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

{ بما }

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا نبات الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع إذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومفردة ما عدا الكفر غير متبعية بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليل بالاجتناب بلا فائدة لأنه يجوز مغفرة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (نابتة) * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لأننا نقول لا يسلم الملازمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم ففعل المراد حرمان الشفاعة أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف

الله تعالى (ما يدل القول لدي) * الثاني أن المذهب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراه للغير عليه وهذا ينافي بحكمة إرسال الرسل * والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المفروضة بغاية من التهديد ترجيح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفى به زاجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويفقر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) والاحصاء أن يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث * وذهب بعض المستزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يتمتع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السميعة على أنه لا يقع لقوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفرادها القائمة بأفراد الخطابين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليسوا نياهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (إذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر المأفية من التكذيب المتأني للتصديق وهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم) والشفاعة نابتة للرسل وللأخيار في حق أهل الكبائر (بالمستفيض من الأخبار) *

بحا قيل من أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني أخباره على المشيئة وأن لم يصح بذلك فإذا قال لأعذب الظالم مثلاً فتقديره أن لم أعف أو ألا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد صرف من عادة العرب في إعادتها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل نواباً فهو منجز له ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جوازاً لا قطعاً منه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الأشراك والتعجس واليهود وغيرها أو أن يجتنب كل شخص منكم الكفر فكفر عنكم سيئاتكم صغيرها وكبيرها أي أن شئنا لأنه يفقر مادون ذلك لمن يشاء ولأن مغفرة ما عدا الكفر غير متبعية بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فإن الصفات يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة نابتة) قد يقال إن مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كافي التلويح وغيره ناسكاً بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * ويجاب بجمع الملازمة لأن جزاء الأدنى لا يلزم أن يكون جزاء الأعلى الذي له جزاء أعظم ويحمل السنة على الطريقة * قيل على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخيار) هو بمنزلة جمع خير بالتشديد لاجتماع خير اسم تفضيل لأنه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الأخبار) أي كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

الحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمفطرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فاستغفرهم شفاعة الشافعين) فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والأما كان انفي نفعها عن الكافرين عند القصد الي تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم الخالفة وقوله عليه السلام شفاعةي لاهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة مثل قوله تعالى (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمي الآتي وكحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال خطاياهم فأماهم الله إمامة حتى إذا كانوا غي أذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر فبشوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافاً للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا يجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سماعاً أو عقلاً لم يجزوها فلا تثبت اذ لا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان وممضى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على أنها ليست لزيادة الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في اثبات أصل الشفاعة اثباتاً للمطلوب لأن الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر * وحديث شفاعةي لاهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نتمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول افي ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انا لانسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثهما على عموم الاشخاص لعدم ما يفيد ولأن الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ولأن الظالم على الإطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وأنه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الي النفس وهي النكرة في سياق النفي فيم أيضاً لوقوعه أيضاً في سياق النفي اوالرجوع الى العام لضمف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها الخصوص الناشئ من أنها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لربمي لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يبعد جداً

ليست لرفع الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضاً لم يبعد جداً

(قوله يجب تخصيصها بالكفر) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص * قلت السلم هو

الدلالة على العموم لا ارادته
(قوله فلا معنى للعفو)
عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة غير المجنب عن
الكبيرة ممنوع والى صغيرة
المجنب غير مقيد فقامل
(قوله لانه باطل بالاجماع)
لان جزاء الايمان هو
الجنة والخروج عن الجنة
باطل بالاجماع فمعين
الخروج عن النار وفيه
منع ظاهر لجواز أن يراه
في خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات) مبنى
هذا الاستدلال على ان
العمل الصالح لا يتناول
المتروك ثم انه لا يدل على
عدم خلود من لا عمل
له غير الايمان لكنه
يبطل مذهب الاعتزال
(قوله وقد جعل جزاء
الكفر) أى على الإطلاق
من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز
الفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على
الجنة وهذا الدليل الزامى
والافتصر فيه تعالى في
ملكه لا يوصف بالظلم
(قوله مضرة خالصة)
قالوا لولا الخلو لم

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفر جمعا بين الأدلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يدخلون في النار) وان ما توأما من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم
يدخل النار فيدخل لانه باطل بالاجماع فمعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا * وذهبت
المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين * أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة
الرجل على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته
والمعروض مجردا عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه
الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الأزمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من
تخصيص هذه الآيات بالكفر جمعا بين الأدلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الفاء
أحدهما مع خصوص تلك النصوص * وما يقال من ان التخصيص يشترط اتصاله بالعام فمنوع لان أكثر
الأمثلة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على
انتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو
جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لأصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان
كانطق به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة
وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك
الزنا وشرب المسكر والا فلا محجة لوصف الزاني مثلا بعمل جميع الصالحات فلا تتناول الآية ثم
هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان
(قوله وأيضا الخلود) هذا الدليل الزامى على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتيسير والانتصرفة
تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أى مطلقا من غير
تقييد بشدة أو ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضا لكنه غير مقيد ههنا

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالدافها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدافها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملت من كل جانب * ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد * ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا لإفصال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة بتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار معنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحيث لا يتنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المصلحة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعاقب العلم بذلك لاقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلود مما يتطرق اليه المتع ايضاً وما يمسك به من أنه لا يدمن انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال لوجوه آخر لكن هذا المتع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشمر به تعليق القمل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حق قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأيد وتأيد الشيء تقوية لدلوله لكونه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جماعاً بين الأدلة * على ان الاولى ان يحمل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقا) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقا وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من التكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد منصف بما يليق منزعه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبما لا يكتنه أي بانهم عباده المسكرون المطيعون المعصومون وبكتابه وكتابه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت ليت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للايمان وهو التعمدية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جملة آمنة من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيدا جملة آمنة * قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعمدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة (قوله يتعمدى باللام) أي لاعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله وما أنت بمؤمن لنا)
 الاولى أن يمثل بقوله
 تعالى (أنؤمن لك واتبعك
 الارذلون) لا حتم أن تكون
 اللام في لنا لتقوية العمل
 لا للتعبية (قوله أن يقع
 في القلب نسبة الصدق الخ)
 أي تحصل فيه منسوبة
 الصدق (الى الخبر)
 وشوته له من غير اذعان
 وقبول كما للسوفسطائي
 بالنسبة الى وجود العالم فان
 له يقيناً خالياً عن الاذعان
 هكذا حققه بعض
 المتأخرين (قوله صرح
 بذلك رئيسهم ابن سينا)
 ان قلت يلزمه أن يندرج
 يقين السوفسطائي ونحوه
 في الصور وأنه باطل
 بالضرورة أو لا يخصر
 التقسيم قلت له أن يجمع
 حصول اليقين بدون الاذعان
 ويجمع عدم الاذعان
 للسوفسطائي * بقي هنا
 بحث وهو ان المعنى المعبر
 عنه بـكرويدن أمر قطعي
 وقد نص عليه في شرح
 المقاصد ولذا يكفي في باب
 الايمان الذي هو التصديق
 البالغ حد الجزم والاذعان
 مع ان التصديق المنطقي
 يعنى الظني بالاتفاق فانهم
 يقسمون العلم بالمعنى الاعم

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبإبلاء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
 أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخبر من غير
 اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي
 رحمه الله وبالجمله هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
 حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل
 (قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى (فآمن له لوط)
 لا حتم كون اللام في لنا ليست للتعبية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله وبإبلاء) أي لا اعتبار
 معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تصديته بإبلاء اذا تعلق بالله وباللزم
 اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان
 والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما
 بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله
 للمعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجمله فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو
 معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق
 المنطقي وأنه لا يصح بت القول بان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من أنه يلزم
 ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض
 الكفار من قيل الصور دون التصديق * يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله
 ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به منها * (١)
 يعبر برد ان التصديق المنطقي يعنى الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ولذا
 يكفي في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد أنه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
 والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قيل الصور دون التصديق وهو ظاهر
 البطلان * قلنا نحن لا ندعى الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وأنه لا يصح حينئذ القول
 واطباق القوم على ان المعبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور
 كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما أنه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الحالي عن
 الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان
 الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال
 الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع
 التصديق بالمعذاب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالتقاء المصحف في القاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جمل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كيف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافراً إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضاً نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو ما في المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجى لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لاختلاف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في الشرع لم يتقل الى معنى آخر وراءه منناه اللغوي أما اولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلأنه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان ما يؤمن به فيبين وفضل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وأنه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الحمر فيخرج ما ليس كذلك كالاجتهادات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تخط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الانصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح ما في المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكني الاجمال فيها بالاحفظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الحمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لفة وشرعاً بل لاخلاله ببعض تلك الامور الخاصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار ببين آئنه وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي النبي فلا يرد ان أطفال

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النور ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حال الحضور

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الح) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع الصر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم في الممر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الايمان من

فان قيل قد لا يثبت التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم قلتار جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وغير الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور الحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا يبد له من علامة فن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه ككنا فافق فيالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتنون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أو رد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النور ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من الحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالقاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح والراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الح) أي لاتها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينتقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ ياقلب ياقلب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فعلمت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الح) حاصله انكم اذا أثبتتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

المتقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو نقل اللسان ولا يخفى انه انما يثبت إذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حتى لو فرضنا الخ) رد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

في وضع الشرع والفتنة
فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر
الدال لدلالته لا معنى
لا اعتبارها عند عدم المدلول
اذلادخل في الاوضاع * ثم
لا اعتبار لها في حق
الاحكام عندهم أيضا قالوا
من أضر الانكار وأظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا انه
يستحق الخلود في النار ومن
أضر الاذعان ولم يتفق له
الاقرار لم يستحق الجنة
(قوله يسمى مؤمنا لفة)
أي يطلق عليه لفظ المؤمن
عند أهل اللسان والفتنة
لقيام دليل الايمان فان
امارة الامور الخفية كافية
في حجة اطلاق اللفظ عليها
على سبيل الحقيقة كالنضبان
والقرحان ونحوهما * وفي
المواقف ان الاقرار يسمى
ايمانا لفة وبهم منه بمجوعة
سياق كلامه انه حقيقة
في الاقرار أيضا لكنه
يخالف ظاهر كلام القوم
الهم الا ان يدعي وضع آخر
(قوله لا يكفي في الايمان
فعل اللسان) * لا يقال
لهم بمجملات مواطاة
القلب شرطا * لانا نقول
هذا مذهب الرقاشي
والقطان لا الكرامية

بايمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صرح في الايمان عن بعض المقرين
باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى
(قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه
يسمى مؤمنا لفة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى
والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر
المنافق فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان * وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه
وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلفي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيا وقد تواتر
ان الرسول وأصحابه كانوا يقتضون بالسكيتين عن أتى هما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله
قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من ان أهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني
لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به
على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعاً بالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هي لدلائلها
على مضاهاتها وأياها كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف
أنهم لا يعلمون الا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح في الايمان عن بعض المقرين
باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فلم ان المراد به
أنما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضا حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل ان يقال
لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لفة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه
في الشرع أحكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناسط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة
والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا ستره فيط به الاحكام
الدنيوية وأنما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه
الاحكام الاخرية * وتقرير المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل على ان الايمان مجرد الكلمتين
فهو معارض بالاجماع على ان المنافق كافر * على ان ماسبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك
السؤال هذا * ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام الي الرد عليهم لا يزعمون ان
الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك
الفرض بل لنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير ان يجعل
التصديق جزءا والحاصل انه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان) أي بمجرد فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه
التصديق كالقطان (قوله وأيضا الاجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لاعلى المصنف لان

(الاقرار)

ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ)
رد آخر على الكرامية لاعلى المصنف وموافقيه كما توهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أى الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان في نفسه) لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جمل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا) على ما مر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه اعماقاً قوم حجة على من يحمل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (للمقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

(قوله مع القطع بأن
العطف يقتضي المغايرة)
وأما عطف الجزء على
الكل كما في قوله تعالى
(تنزل الملائكة والروح)
فبأويل جملة خارجاً
باعتبار خطابي وكفى
بالظاهر حجة (قوله
لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه) لان جزء الشرط
شرط أيضاً

الاقرار عنده ركن لا يمتثل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد ^(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الأصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالاستقلال الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ما مر) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بخروج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي ^(٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت هؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فائتمار يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديقاً كلاً لا يفضل علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلمنا وقدمنا اليه القلائسي فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا ننظر هذا انتهى (منه)

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا يخافه في أن الإيمان التفصيلي أزيد) لتكثيره بحسب تكثير

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب اجمالاً في العلم اجمالاً وتفصيلاً في العلم تفصيلاً ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الاجمالي لا يخط عن درجته كما مر فانه هو في الانصاف باصل الإيمان * وقيل أن الثبات والدوام على الإيمان بزيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقيل المراد بزيادة عمرته واشراق نوره وضياؤه في القلب فانه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل إن

العلماء أنه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادتهم إيماناً * ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم * ويزداد الذين آمنوا إيماناً * وما زادهم الا إيماناً ونسائماً) (قوله ولا يخافه في أن الإيمان التفصيلي أزيد) أي لتكثيره بحسب تكثير متعلقاته من حيث انه يجب الإيمان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من غفارة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فينع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا وغيره على الفترات فثبت له أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون إيمانه أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الإيمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بأن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتناقض ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو تفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزبل وعبد الجبار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للأعمال أولى بأن لا يحتل الزيادة والنقصان لانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون ناقصاً * أجب بأنه إنما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا إنما هي في حال

متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثبت عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتناقض ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو تفلاً كما هو مذهب الخوارج والمالاف وعبد الجبار الحمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائين وأكثر المعتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت التوافل بما يقع جزأ من الإيمان

لأنما يشترع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشترع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

(الإيمان)

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فسادهم لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها الصحيح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها لا يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكج تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم يحصل تلك الكيفيات يكون

شيء به يعلم أن الايمان
عند المعتزلة طاعة لا يخرج
عنها طاعة أو واجب
كذلك فتدبر

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزؤه ولا يشرع جزأ فيتأني زيادة الايمان ونقصانه باعتبار ذلك كالتوافل بأسرها وبعض القرائن نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من القرائن ما يقتضي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو بقبض أفراده بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزمكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواقف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفاً * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا لقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجل البداهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه لا يظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق الى الخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يستقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكني المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * ثم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكبرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفبرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على النناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتقاء بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو محصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالإيمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتقاء بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست حصة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن نحدد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

فن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بفتة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام بما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والالتقاء بالاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء

به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (فلم) تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لسكرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض التحاق وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فان يقبل منه) والايمان يقبل من طاله * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحصل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سهاست تحمك بسهولة من يتبنى علم الكلام

(قوله وبالجمله الخ) تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أعم من

الترادف والتساوي ويثبت
بكل منهما (قوله فيما
أخبر به من أوامره)
أي فيما أرسل ولك أن
تقول الأمر بالشيء يتضمن
الأخبار عن وجوبه مثلا
(قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لاهيته تعالى)
فهو تصديق خاص بأن
الله تعالى حق وذات استلزام
التصديق بسائر أحكامه
فبينهما ظاهرا (قوله
وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى أن يقال
قولهم أسلمنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح
أن يقال ولكن قولوا
آمننا (قوله فان قيل قوله
عليه السلام الخ) هذا
معارضة في المقدمة كما أن
الاول معارضة في المطلوب
أعني الاتحاد وقد يقال
إذا اشترط في الشهادة
مواطاة القلب كما هو
الحق بدل الحديث على
أن الاسلام لا ينفك
عن التصديق فلا يرد
سؤال على المشايخ وليس
بشيء * لان مراد المشايخ
عدم انفكاكهم من الطرفين
والتصديق لا يستلزم

المسلمين) وبالجمله لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن
ولا نفي بوحديثها سوى هذا * وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تفايرها بمعنى أنه لا ينفك
أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق
الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لاهيته تعالى وهذا لا يتحقق
الا بقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتفايران ومن أثبت التباير يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما
والا يظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعنى في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله
الا الله وأن محمدا رسول الله وقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله
أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان
فلم أترك الا بعض النجاة لكان شيئا (قوله وبالجمله) هو تصوير وتخريج للمدعى يعني أن ليس مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التباير حقيقة الترادف بل عدم التباير بمعنى الانفكاك
أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاتزاع في المسئلة فان الاشاعرة لا يجوزون
الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية
الله تعالى وأنه له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكتبتها لله تعالى
بالعبودية له من غير شرك فخلاصا من طريق المراد منهما على واحدتم قال لو كان الاسمان متفايرين
لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا
(قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للأخبار به وتبليغه من أوامره
ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الأخبار على الأوامر والنواهي لان الأمر بالشيء يتضمن الأخبار
عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الأخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع
لاوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بأن الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر
الاحكام المملومة من الدين ضرورة لكنه لا يستدبه الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة
الايمان فلا تفاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما أن السؤال
الذي بعده معارضة في المقدمة لقائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن
تشهد أخرجه الشيخان وغيرهما * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس
رضي الله عنهما * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن
بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذني عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والافترار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقيق الإيمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كافر لا محالة وإن كان للتأذب وحالة الأمور التي مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يومه بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه إذا لم يكن للشك فلا معنى لفي الجواز * كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب أن شاء الله لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق أن شاء الله * وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي للشار إليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أمما هو في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالثابتة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وإن الكافر الشقي من مات على الكفر نفوذ بالله

على الصحيح وقيل من ثلاثة إلى تسعة وقيل من اثنين إلى عشرة وقيل من واحد إلى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الأشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال إن لم يكن الإيمان ثابتا فهو كفر وإن كان ثابتا فهو هذان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب أن شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ما حكا في شرح المقاصد من أن التصديق الإيماني المتروط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان والخذلان فالمرء وإن كان جازما بحصوله له لكن لا يأت من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع والتعويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه والإيمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو إيمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقعت عليه من النسخ وهو تلقيق ونظم الآية إنما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) أي بمعنى أن ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى أن إيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أن من علم الله تعالى من السعادة المستمرة التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافقة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الإيمان المتروط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان فنفذ الجزم بحصوله لا آمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه المنجي والمردى لا يعني أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سجد في بطن أمه أن السعادة المتصلة بها لمن علم الله أنه يتجه له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل إذا مات على الإيمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه* أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الإيمان نعموا بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهذا من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محالا للحوادث* والحق أنه لا خلاف في المعنى لانه أن أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والتمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فمول من الرسالة وهي سفارة البدين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه ليرج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين* ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر) مبشرين

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجيح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرنه وأمنه* ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح* والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشترك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط* وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن مسعود بالفظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه ليقبحه محل بالحكمة فالحق ان البشة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها^(١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في النبوة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا وقائده بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين* وطريق نبوته بقوله وأبدهم بالمعجزات* وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارة المتكلمين للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من المهند أصحاب برهان ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا تيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافمة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمحرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات النافضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدي المتكبرين على وجه يعجز المتكبرين عن الايمان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا يتنافى حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا افترض التصديق أو كونها لتصدق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من يشكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشريه وناوليس احترازاً لقوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التهديد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالهما) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم يسمعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أي قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كمنطق الجهاد بأنه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد الدعوى ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من اليقونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهى) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

(بقوله)

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهديته ولم يتفجع برحمته وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الحسف والمسخ وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة) قبل لا بد من قديم موافقة الدعوى احترازاً عن مثل نطق الجهاد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهى) أما الأمر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهي فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الأمر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك * نعم يرد أن يقال لم لا تكن حواء أمة له في الجنة

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تدعي النبوة وأظهر المعجزة * أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر * وأما اظهار المعجزة فلو جهين * أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى ونحدي به البلاء مع كمال بلاغهم فجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع نهالكهم على ذلك حتى خاطر وابعدهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الايمان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية * وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعثها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجج الإبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه بقري عليه ثم يمهل ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأثم مكلمهم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياً وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن أقد فيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك مجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التبيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بقوله تعالى (أن أقد فيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتهاد بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (ففوي * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواقف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نفر ويبيدي لواء الحمد ولا نفر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مناسب من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والفرض من هذين الوجهين التقوية والتعيم وزيادة العلانية وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على أنه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضاً (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لكنه يتابع محمداً
صلى الله عليه وسلم) وما روي
من أن عيسى عليه السلام
يضع الجزية أي يرفعها عن
الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع انه يجب
قبول الجزية في شريعتنا
فوجهه انه عليه السلام بين
انتهاء شرعية هذا الحكم الي
وقت نزول عيسى عليه
السلام فالانتهاء حينئذ من
شريعته على انه بمقتضى أن
يكون من قبيل انتهاء الحكم
لانتهاء عقده كما في سقوط
نصب مؤمنة القلوب (قوله
على تقدير اشتاله على جميع
الشرائط) مثل العقل والاضط
والعدالة والاسلام وعدم
الظلم

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان
قبل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده حينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا
نعم لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل
يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقضى به المهدي لانه أفضل
قامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفاً وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون
ألفاً (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر
من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد
على تقدير اشتاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن
في باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتهل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقضي الى
مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام وبمقتضى مخالفة الواقع وهو
عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله
وقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضاً عامة
لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الأرض الا نوحاً ومن معه وقد قال تعالى (وما
كنّا معذنين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بان المراد في العذاب
قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين
انسان وانسان لكل منها عقل يهتدى به الى ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث
الى قومه لم ينه عن دماء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله
بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحلبي والبيهقي
في التبع وحكي الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه
لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح
المقاصد زعموا منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود
باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلاف دينهم بالتحريف
وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم)
وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه
وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) العطف للتفسير والمعنى
انه لا يكون منه نصب أحكام يوحى اليه بنصبها اذ لا يمتنع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق
بأمر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين الحمدي وقد جاء النصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث
عدد الانبياء أخرجه الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي امامة الباهلي عن
أبي ذر وأما الثانية فلم تظهر بخبرها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

لايحتمل انزيادة ولا نقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للعقل لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبمده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للمشوية وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فيجوز له الاكثرين واما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجباثي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الحسة كسرفة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن يذهبوا عليه فينتهوا عنه * هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة * وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فنفت مصلحة البعثة * والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الحسة * ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على ان هذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم التناول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهواً فعند الاكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهواً ونسياناً مصيراً منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها * هكذا في المواقف وغيره * ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعدد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو معصية أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان المعصية فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رعاية الاصلح يمتنع ذلك عقلاً لان ظهور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الاقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم * ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فيجوز له الاكثرين) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعباس التلعكبري وحكا ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر ابن بشر * والمهر يفتح فسكون أو يفتحين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام الحق بالنسب وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولاده

(قوله اما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطال دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعدد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الاقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة * ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ الفاء النفس في التهلكة * وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولي الاوقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة * وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليها السلام في زمن

قبل الوحي وبسبب لكونهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا تقرر هذا فما نفل عن الانبياء مما يشمر بكذب أو مصيبة فما كان منقولاً بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان أمكن والافحصول على ترك الاولى أو كونه قبل البثنة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يقبونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا تفر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك قل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفریط وتفصيل في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن فسق عن أمر ربه لسكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثنائه منهم تفليها وأما هاروت وماروت فلا صح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتمزيهما انما هو على وجه المعالجة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكنا بظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (وقله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه ودين فيها أمره ونهيها)

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ الفاء النفس في التهلكة * وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولي الاوقات بالتقية وقت الدعوة للاضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه * ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك * وأنت خير بان الجواز لا ينافي بعدم * على انه يجوز أن ينشأ خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرنوا بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لا تفر) بدل الخ قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا تفر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناول له الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للادنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تفليها) أي استثناء طريق صحة اتصاله التخليص في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا جماعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لأمرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه جبرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر يجعل العصام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة اقيادهم ووفور عقلم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه * وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل سكونه بالبشر والاولى

ان يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا تفر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال * وايضا لو لم يتدرج في الملائكة لم يتناول له أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا مرية (قوله صح استثنائه منهم تفليها) حينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تفليها

ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزيور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد تسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحاله اعمأ يبنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالثم على السموات جائز والاجسام منائلة يصح على كل ما يصح على الآخرة والله تعالى قادر على المكنات كلها * فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤياصالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي سحر لا يتضمنه لم يكن كذرا قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان في ذلك رد ما لزمن شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل لثلاثة لاشتماله على صفة قاضية مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك كسورة ابي طيب هذا ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكان له طرد المنع في النظم دفعا لايهام التفاضل في النفس كما مررد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفس (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي سعيد ابن المولى لا علمك أعظم سورة في القرآن ثم فسرهابسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت ثامن الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا * قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالاحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرهما وان معراجا من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور أيضا (قوله والاجسام منائلة) أي فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية) قال في شرح المقاصد وانت خير بانته على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروي عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد) أي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فمطلق التفاوت على التعدد قريب من المطلق التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه بمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ماله من الجنة او غيرها

(قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاؤي) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أريناك الاقنعة للناس) * واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعا * وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام أو بالروح ليس مما يشكر كل الانكار والكفارة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك * وقوله الي السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في القنطرة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب * وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد * ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمن والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة * والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز * ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرحيح (قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين * على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية * وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكم الله في منامك قليلا) ولما روى انه لما ورد مائة قال لكانني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لا بعينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه يمكن دلت الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن * ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اي ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عينه الثوراء فعبي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحزن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اي من حيث نص فيه على انها جبلت بلا ذكر وموجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) اذ وافق غرضه والاسمي اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه الثوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحزن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء اص والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول اרהاص للنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لتركيا عليه السلام والثاني معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقدس آياتها ولا يضرننا تسميته ارهاصا ومعجزة لئلي هو من أمته وسياق الآيات

يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لتركيا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات) (أنت لك هذا) كذا في شرح المقاصد * وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والافالتزاع لفظي ولا يخفى فساد * (معجزات)

على ان سؤال زكريا يحتمل
 أن يكون امتحاناً لمعرفة مريم
 (قوله يينا رجل يسوق
 الخ) اعلم ان يينا بألف
 الاشباع وبيننا بما المزيـدة
 من الظروف الزمانية
 اللازمة الاضافة الى الجملة
 الاسمية وفيها معنى المجازاة
 فلا بد لها من جواب فان
 تجردا عن كلمتي المفاجأة
 فهو العامل والا فاعامل
 معنى المفاجأة في تلك
 الكلمتين (قوله فقال
 الناس) أي عند حكاية النبي
 عليه السلام هذه القصة
 التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجباً (بقرة تكلم)
 أي تنكلم فحذف إحدى
 التاءين فقال عليه السلام
 (آمنت بهذا) أي صدقت
 الملك فيما سمعت منه من
 تكلم البقرة (قوله أشار
 الى الجواب بقوله الخ)
 حاصله ان الاشتباه عند
 ادعائه الرسالة لنفسه وهو
 مستحيل منه لانه متدين
 مقر برسالة رسوله وعند
 عدم الادعاء لا اشتباه لانه
 كرامة له ومعجزة لرسوله
 وقد سبق في صدر الكتاب
 ان عد الكرامة معجزة
 انما هو بطريق التشبيه
 لا شراً كما في الدلالة على
 حقيقة دعوى النبوة فتذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)
 كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه
 قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
 عند الله) (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن
 ابى طالب ولقمان المرخسي وغيرهما (وكلام الجهاد والعجاء) أما كلام الجهاد فكما روى انه كان
 بين يدي سليمان وابى الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجاء فتكلم
 الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يينا رجل يسوق بقرة قد حمل
 عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت ائني لم اخلق طمذا انما خلقت للمحراث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم
 فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أو غير ذلك
 من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بهاوند حتى انه قال لا مير
 جيشه ياسارية الجليل الجليل تحذيراً له من وراء الجليل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع
 بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي
 الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى * ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز
 ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب
 بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة
 (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة
 (انه ولي ولن يكن ولياً الا وان يكون محمداً) أي مصداقاً للحق (في ديانته وديانته الاقرار باللسان
 والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهي حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
 بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
 بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولي

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام أو الاولى ارماسا ليسى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح
 المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بضغ الموحدة وسكون
 الراء وكسر الحاء المعجمة وقبل الالف ياء تحية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن
 الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك
 في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في
 غزوة مونة فقطعت يده وقتل أبده الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة (قصة) تسبيح
 القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث
 ابى هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم
 اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكلاعي في سيرته (وقصة)
 جريان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملاحم بن محمد بن الحضرمي في
 سيرته (قوله اشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة خلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء اسكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر بولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض عيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المعراج بالتردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين رضي الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما مات رقية زوجه أم كلثوم ولما مات قال النبي عليه السلام لو كان عدي نائلة لزوجتها (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشي من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة لا ولي ومعجزة لنبيه وأما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولى الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لزم لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له ما رواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل يابى بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل

والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا يثبت أفضلية المذكور وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد نبينا بنينا أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل

على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

(والختن)

(قوله فلتوقف جهة) لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب
أمر لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى ورسوله عليه السلام
والاخبار متعارضة وأما
كثرة الفضائل فما يعلم
بنتيج الاحوال وقد تواتر
في حق علي رضي الله تعالى
عنه ما يدل على جوم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه
بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم
التاء على صيغة المجهول
والمشهور ان أبا بكر رضي
الله تعالى عنه خطب حين
وفاته عليه السلام وقال
لا يد لهذا الدين من
يقوم به فقالوا نعم لكن
ننظر في هذا الأمر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة أي أنوا
بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية
وأحزابه بقوا عن طاعته
مع اعترافهم بأنه أفضل
أهل زمانه وأنه الاحق
بالامامة منه بشبهة هي ترك
الفصاص عن قتلة عثمان
رضي الله تعالى عنه

فلتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نياتهم عن
الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي
بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم
لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه
وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله
عنه وبايعة وقع الاتفاق على خلافة ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين سنة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمسهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لأوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر لمعلا
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وأدعاء

والحنن بفتح المعجمة والتمتأة القويقة هو الصهر (قوله فلتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب
وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة
ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال
في شرح المقاصد لا كلام في جوم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من
فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري
في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنه عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان
منه) لم يكن ذلك التوقف من علي للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك بل القصة كما في الصحيح
أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذ ذلك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته
ومشاورة أقاربه لقرتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر
بأنه ما يبادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائما مختارا راغبا في ذلك مصوبا له *
وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكليني في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخاري من
رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طاب بدم عثمان لما
بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي
ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرتهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

كل من الفريقين النص في باب الامامة وابراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المناهضة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون * ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب أنه يجب على الخلق سماعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها أحد الأمة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذوي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذوي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الازراك * قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال ليتحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بالفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكتملة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب أنه يجب على الخلق سماعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسماعاً كما ذهب اليه الحافظ والكشي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الازراك) ليس منهم من اتصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولا تكون ثلاثين سنة (قوله اوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فليطالان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين * وأيضاً لو وجب على الله تعالى ما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لآبراهيم (انا جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يحتل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً ليرجع إليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام (لا محتفياً) من عين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه عليّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بان اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وإن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد واقبيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الإمام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانتصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الأمة كلهم)
لأن ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والأمة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه إنما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

الانتظام بالنسبة إلى عموم رؤسائهم لأهل الأقاليم (قوله ولكن يحتل أمر الدين) أي بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لأنهم ربما اختلفوا للعرض دنيوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصى الأمة كلهم) أجيب أيضاً بأنه إنما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ما يشير إليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرهما أيضاً كما قيل (قوله على الرضى) هو بكسر الراء وفتح الضاد وابن محمد التقي بصيغة فعيل من التقوي وابن علي التقي بنون وقاف نسبة إلى التقاء * وحديث الأئمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبراني والبرزالي والبيهقي في السنن وقال رجال أسنده ثقات لا مطمئن فيهم ورواه عن أنس البخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الأمر من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنتان (قوله ولكن لما رواه أبو بكر) يعني في قصة السقيفة أوردته الإمام أحمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله مع عدم القطع) (٢٠٠) بمصته * يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يتأني

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله نفير المصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خالق الله الذنب وعدم المدم وجود فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي مدركة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة بالعلق لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق اخص من المصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضاً بجواز ان يراد بالمهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزيل الخنة) أي التكليف سمى بها اذ به يتمتعن الله عباده ويلوهم أيهم أحسن عملاً (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب

عنه مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون مصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بمصته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهد الظالمين) وغير المصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المتع فان الظالم من ارتكب مصية مسقطه للعهد لا مع عدم التوبة والاصلاح فغير المصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل الخنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان متابعاً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة بل المفضل الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحجب طاعة كل منهما على الافراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائساً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادراً) بعامه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور تخل بالفرض من نصب الامام الجبري ولفظ أبي بكر لقد علمت يأسد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وقاجرهم تبع لقاجرهم (قوله لا اولاد النضر) هو ما قاله الاكثر

(قوله)

أيضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلاً

(قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا يزال) (٢٠١) عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء
وزمانى بقاء * لانا نقول
الوصول بالمعنى المصدري
أمر آتى لبقائه وانما الباقي
هو الوصول بالمعنى الحاصل
بالمصدر ومدلول الفعل
حقيقة هو الاول * على ان
صنع الافعال لحدوث
فليتأمل (قوله ولان العصمة
ليست بشرط للامامة
ابتداء الخ) * يرد عليه انه
ان أريد بالعصمة ملكة
الاختصاص فلا تقرب اذ
المطلوب ان لا يشترط عدم
الفسق وان أريد عدم الفسق
فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع
حيث قالوا بشرط العدالة
في الامامة لان الفاسق لا
يصلح لامر الدين ولا
يوثق بأوامره (قوله قلنا
انه لما فرغ من مقاصد علم
الكلام الخ) اعلم ان مباحث
الامامة وان كانت من الفقه
لكن لما شاع بين الناس
في باب الامامة اعتقادات
فاسدة ومالت فرق أهل
البدع والاهواء الى تعصبات
باردة تكاد تقضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين
ألحقت تلك المباحث بالكلام
وأدرجت في قمره عونا

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد
ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينفقون لهم ويقيمون
الجمع والاعيان بأذنتهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن
الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس
من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من
أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي
ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله وجوب نصب غيره ائمة الفتنه لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا
قصد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه
يدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ
القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر
وقاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وقاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
وأهل الأهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف
الفاسق والمبتدع فبحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا
اذ لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم
الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وقاجر)
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة *
فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان أريد
أن اعتقاده حجة ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام
وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبيذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم
نما خلف في المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء
كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمعقائد (ونكف عن ذكر
الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم
لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أتفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدكم ولا تصيبه
ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي
(قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا
يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره مجبوحه الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين
أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنة وسأته سيئة فهو مؤمن *
وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله
ابن مفضل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

لا تحذوهم غرضاً بعيداً فمن أحبهم فبحي أحبهم ومن أبغضهم فببغضهم أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فسبهم واللعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وقسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به * والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر مقناه وان كان تفاصيها آحاداً فتحن لا تتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (وزي المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

(قوله ولا نصيفه) هو مكيل مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحى بمعنى النصف فالضمير للمدة (قوله فبحي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فينبغي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة * وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وإبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم و غلام اليهودي الذي أسلم عند موته وحائثة بن الربيع وأبي عامر الأشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام وليالهن للمسافر ويوما وليلة للعقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام وليالهن وللعقيم يوماً وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال السرخسي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زيتب في الماء فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الجمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بجرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي وشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال ثم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي منتصف بالربيتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعنوم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه المبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصدوق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفي عن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي * وحديث النهي عن الانتباز رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على ما سوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمزفت والعلة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمع نفس صاحبه بآفاقته فيشره (قوله ثم نسخ) ورد نسخته في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله ثم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكير وهذا كفر وضلال فإن أكل الناس في الحجة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أنهم أكل وأما قوله عليه الصلاة والسلام إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فعناه أنه عصمه من الذنوب فلم ياحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشتمل ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (والمدلول عنها) أي عن الظواهر (إلى معان بدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه تكديماً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحجته به بالضرورة وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أبواب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض المرقان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كشر الأجساد مثلاً (كفر) لكونه تكديماً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المصيبة) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها مصيبة بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الأشياء بدون الاستحلال نسق ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

(قوله فعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وفقه للتوبة الخالصة والثابت من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل النسخ فمحكم والا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر والا فإن سبق لأجل ذلك المراد نص والافتراض وإذا خفي المراد فإن خفي لمعارض تخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكل أو نقلاً فيجمل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله إذا ثبت كونها مصيبة بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العلم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكروه ففيه خلاف

الثابت من الذنب كمن لا ذنب له وإذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فعناه أنه عصمه) صدر الحديث يشير إلى تأويل آخر أقرب هو أن الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فمحكم والا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر والا فإن سبق لأجل ذلك المراد نص والا فظاهر وان خفي المراد منه فإن خفي لمعارض تخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكل أو نقلاً فيجمل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله ومع ذلك ففيها إشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها) أي مع إرادة الظاهر يشير إلى أن محبة الله تعالى إذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجملت أعز ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فإن كانت حرمة لعينه) أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل كالأكل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فإن التحريم لحرمتهن (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاضرب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم تحريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

السلمة أو يحكم الجهل لا يكفر ولو تقي أن لا يكون الحمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً
 لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تقي أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بشير حق فانه يكفر لان
 حرمة هذين ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد أن
 يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه
 لو استحلب وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي
 استحلاله الاواطاة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم
 من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تقي أن لا يكون نبي من
 الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا
 لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالسائد يكفرون
 جميعاً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفقي لامرأة
 بالسفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الحمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة
 أو بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً
 الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يياس من روح الله الا القوم
 الكافرون (والامن من مكر الله تعالى كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان
 قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من
 الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه اما أمن أو آيس ومن قواعد أهل
 السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيباش ولا آمن لانه على تقدير العصيان
 لا يياس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب
 المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً لياسه من
 رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس
 وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والافرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب
 الا الحواس فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسألة
 الفنى اذا لم يكن له بية تقتضى كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح
 كما هو مقرر في اصولهم (قوله موافقة للحكمة) أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص
 والازمان فن تم استلزم تقي عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الحمر فان الحكمة فيها ليست
 ذاتية فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) يبنى أن يكون الصحيح
 ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص
 الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون
 وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الحمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله والياس من الله كفر
 والامن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى
 اليأس اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص
 القرآن (قوله فان قيل الجزم بان العاصي الخ) أى على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة)
 أي تقي حد ذاتها مع قطع
 النظر عن حال الاشخاص
 والازمان لعدم اختلافها
 باختلاف تلك الحال وأما
 مثل حرمة الحمر والحكمة
 فيه ليست ذاتية فتقي
 خلافه فيحتمل أن يكون
 ارادة تبديل حال
 الاشخاص والازمان (قوله)
 فان قيل الجزم بان العاصي
 يكون في النار يأس (أي
 على تقدير كون الجازم عاصياً
 وقس عليه قوله أمن) (قوله)
 ومن قواعد أهل السنة
 الخ) معنى هذه القاعدة
 انه لا يكفر في المسائل
 الاجتهادية اذ لا نزاع في
 تكفير من أنكر شيئاً من
 ضروريات الدين ثم ان
 هذه القاعدة للاشيخ الاشعري
 وبعض متابعيه وأما البعض
 الآخر فلم يوافقوهم وهم
 الذين كفروا المعتزلة
 والشيعية في بعض المسائل
 فلا احتياج الى الجمع لعدم
 اتحاد القائل

الكفر هذا * والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهيئة يدعون معرفة الامور ففهم من كان يزعم أن له رؤياً من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو السكامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيًا علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والنبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود أو لعدم أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالرجع الي النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصديق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد تواتره السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلمة يشفعون له الا شفوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يارسول الله إن أم سعد ماتت فأني الصدقة أفضل قال المأء خفر برأ وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يردّ البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا يناقح أن يكون بالقاء الجن (قوله) ان له رؤياً من الجن (الجن) قال في الصحاح يقال به رني من الجن أي مس فالعني ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فعليل وتابعة بالصب عطفت على رؤيا وهو اسم للربق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائلين وحديث من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي فهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رؤياً) هو بفتح الراء وكسر الهززة وتشديد الباء التحتية أي جنباً برأ أي أي نبدي له بحيث برأه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوى بالقاف وبه عبر في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحديث ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء يردّ البلاء والصدقة تطفي غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يفنى حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى رفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلاف المشايخ في أنه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتعنه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولأنه لا يدعوا الله لأنه لا يعرفه ولأنه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نفى اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فتحمل على كفران النعمة وجوزها بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابلis (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيمة السمرقندي وابو النصر الديوبسي قال الصدر الشهيد وبه بقي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن ننذاكر فقال ما ننذاكرون قلنا ننذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى عرشهم والآحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعطي أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البر لتطفي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم استجابه الامام احمد وابو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يا رسول الله ما كانت تحف ابراهيم قال كانت أمثالاً كلها أنها الملك المسلط المبني المفرور اتي لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكفي بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزها بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المسكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

كتب التفسير والسير والتواريخ (والجهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ)
 ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل جهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
 مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في
 المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى الجهد * وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون
 لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه
 دليل أو يكون وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
 وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته خطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لموضه
 وخفائه فلذلك كان الخطي * ممدوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن الخطي ليس
 بآثم وإنما الخلاف في انه غلط * ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب
 بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه
 وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجعماً لشرائطه وأركانه فأني بما كلف به من
 الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدولها حق البتة * والدليل على
 ان المجتهد قد يخطئ * وجوه * الاول قوله تعالى (فقهناها سليمان) والضمير للحكومة أو الفتياء ولو كان
 كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكاء جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم
 حينئذ وفهمه * الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
 متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي
 حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللخطي * أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

(قوله والضمير للحكومة
 أو الفتياء) * هي يضم الفاء
 اسم كالفقوى ويمناه روى
 ان غنم قوم أفسدت ليلاً
 زرع قوم فحكم داود
 عليه السلام بالغنم لصاحب
 الحرث فقال سليمان عليه
 السلام وهو ابن احدى
 عشرة سنة غير هذا ارفق
 بالفريقين وهو أن يدفع
 الحرث الى أرباب الشاة
 يقومون عليه حتى يعود
 الى هيئته الاولى وتدفع
 الشاة الى أهل الحرث
 ينتفعون بها ثم يترادون
 فقال داود عليه السلام
 القضاء ما قضيت وحكم
 بذلك * واعترض على هذا
 الدليل بأنه محتمل أن يكون
 التخصيص لسكون ما فهمه
 سليمان عليه السلام أحق
 كما يشمر به قوله غير
 هذا ارفق

الهمزة وكسر المهملة والنقار يكرر المعجمة وقاه ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاغتياديات كحدوث
 العالم وثبوت الباري وصفاته وبينة الرسل وحكم الخطأ فيها بخلاف لحكمه في غيرها فالخطي في
 هذه مأجور وفي الاعتقاديات آثم أو كافر بالأجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
 من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك
 القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله
 والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لا يأنم
 بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأنم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى
 أن غنم قوم أفسدت زروع جماعة ليلاً فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
 احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين يدفع الغنم الى أهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها
 وشعورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان ثم يترادون * وحديث ان
 أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور
 وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث
 عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد
 ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أتني
 عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لكم رأيي

(قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بأن الإجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادات فلا تقرب * على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) * اعترض عليه بأنه إن أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وإن أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلو جوه الأول أن الله أمر الملائكة) الخ (الوجهان الأولان يفيدان تفضيل رسل البشر إذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالإجماع الخ) فإما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط وأما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى إذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الأخير على المجاز أولى من حمل الأول لئلا

والأفني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات * الثالث أن القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الأشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التفتيح (ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من رسل الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمنا على) و (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الأمر للادنى بالسجود للأعلى دون العكس * الثاني أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (أن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولاً به فيما عدا ذلك ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية * الرابع أن الإنسان يحصل الفضائل والكمالات العارضية والعملية مع وجود العوائق فإن يك صواباً فمن الله وإن يك خطأ فمن قبي أو يها صدقة ناسئها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد أجمعوا الخ) اعترض بأن القياس عند الخصم مثبت وبأن الإجماع إنما هو في الأحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهادات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض أيضاً بأنه إن أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم ولا يفيد وإن أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو أول المسئلة (قوله ورسول البشر) عبر بالرسول دون الأنبياء لأن الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) أي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) أي فإنه يدل على أن الأمور به سجد تكريمه وتعظيمه إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجدتهم لله وآدم كالتبعية لهم وأن يكون سجدتهم تحية قائماً مقام السلام في عرفنا وأن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي وإذا كان أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله أن كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) أي لأن سوق الآية ينادي على أن الفرض اظهر ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من نقصان ولذا قال تعالى (ألم أفعل لكم آية أعظم من غيب السموات والأرض) وبهذا سندفع ما يقال إن لهم أيضاً علوماً جمّة اضماف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الأزمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالإجماع الخ) أي خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل

يكون كنز الحلف قبل الوصول الى شط النهر

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة ونسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهبولي والصورة قوية على الافعال المعجبة عالمة بالسكواتن ماضيا وآتيا من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترتي من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينسب ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يرى الآله والارض ويحي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرزون باذن الله تعالى على افعال اقوي واعجب من ابراهيم وآله والارض واحياء الموتى فالترقي والموانع هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لافي مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمرها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولا وآخرا

﴿ تمت ﴾

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من الخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع ففيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز ادلى (قوله وبعض الاشاعرة) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحلبي (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يتدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقنرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانهك لاعلم لنا الا ما علمتنا أنك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والفضلة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

وبله بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم السالكوتي مع جميع التقارير عليها

فهرست

شرح العقائد النسقية

صفحة	صفحة
٢	خطبة الكتاب
١٢	تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٢٤	الفرق بين الحق والصدق
٢٦	مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٣٢	مبحث اسباب العلم للخلق ثلاثة الخواس السلبية والخبر الصادق والعقل
٤٧	فالخواس خمس الخ
٤٩	والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
٥٣	والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
٦٠	وأما العقل الخ
٦٤	تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البهامة والاكتساب
٦٧	الاطماف ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق
٦٨	مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
٧١	الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
٧٧	الدليل على حدوث الاعيان والاعراض
٨٠	وهنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
٨٢	مبحث الذات المحدث للعالم هو الله تعالى
٨٣	الدليل على وجوب وجوده تعالى
٨٥	ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
٨٦	الدليل على وحدانيته تعالى
٨٩	اعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقتناعية
٩٢	الدليل على قدمه تعالى
٩٤	الدليل على كونه تعالى حيا وقادراً وطالما وسميعاً وبصيراً ومشيئاً وليس بعرض
٩٥	الدليل على كونه تعالى ليس جسماً
٩٦	الدليل على كونه تعالى ليس جوهرأ
٩٧	الدليل على كونه تعالى ليس مهوراً ولا محدودأ ولا معدوماً ولا متبعضاً
٩٨	ولا متجزئاً ولا مركباً ولا متناهياً
١٠٣	الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجرى عليه زمان
١٠٣	ولا يشبهه شيء
١٠٣	ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء
١٠٤	مبحث اثبات الصفات
١١٣	صفة العلم
١١٥	صفة القدرة والحياة
١١٦	صفة القوة والسمع والبصر
١١٧	صفة الارادة والمشيئة
١١٨	صفة الفعل والتخليق والترزيق
١١٩	صفة الكلام
١٢٤	مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
١٢٩	صفة التكوين والدليل عليها
١٣٣	التكوين غير المكون عندنا
١٣٥	صفة الارادة والدليل عليها
١٣٦	مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها
١٤٢	مبحث الافعال كلها بخالق الله تعالى والدليل عليها
١٥٠	مبحث الاستطاعة مع الفعل

صحيفة	صحيفة
١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	عمر ثم عثمان ثم علي وخلافتهم على هذا الترتيب أيضا
١٥٦ مبحث الاجل	١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة
١٥٨ مبحث الرزق	» » مبحث الإمامة
١٥٩ مبحث الهداية	١٩٩ مبحث بشرط أن يكون الامام قرشيا
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى	٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالفسق والجور
١٦١ مبحث عذاب القبر	» » مبحث تجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر الخ
١٦٣ مبحث البعث	» » مبحث يجب السكف عن الضعن في الصخابة
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق	٢٠٢ مبحث تشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها
والسؤال حق	» » مبحث نري المسيح على الخفين في الحضرة السفر
١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة	٢٠٣ مبحث لا تحرم نبيذ الحرة
حق والنار حق	» » مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء
١٦٨ مبحث الكبيرة	» » مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والتمهي
١٧٣ مبحث يجوز المقاب على الصغيرة	٢٠٤ مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ
» » الاستحلال كفر	» » مبحث رد النصوص كفر واستحلال
» » مبحث الشفاعة ثابتة	المصية كفر والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار	٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن من مكر الله تعالى كفر
١٧٦ مبحث الايمان	٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص	» » مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد	٢٠٧ مبحث الله تعالى يحيب الدعوات ويقضي الحاجات
١٨٧ مبحث النبوات	» » مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أشراف الساعة فهو حق
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام والدليل على نبوتهما	٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليها	٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل الملائكة الخ
» » مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ	
» » مبحث الكتب المنزلة من السماء	
١٩٣ مبحث المعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في القنطرة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من الملى حق	
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق	
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم	

مكتبة

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السياب الكوفي)
على حاشية الخيال على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جموا
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواه * تنزه في ذاته وبقوته لا شريك له في فعله وعلاؤه * وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السيلكوتية على المسائل الحياتية وأنا متحفك على مجمل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يا من تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع فسكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب أمور الخ وتنزيه الله تعالى عن أن يدرك كنهه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بسيطين يدر كان بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والتضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويالقع به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في



يا من تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار * وتنزهت صفاته عن إدراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة اليها أي لكونها بها ويقال اراض الوادي واستراض اذا استمتع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك الثبات أو نوره أو الاصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلاً اجتمعوا

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانسنة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل التناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما فقيه تهيج لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه وقوله كلكم حمقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبارات البانية قال الشيخ خالد ههنا فوائد (احديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيها) الإشارة الى رد من منع اطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سنده في إيضاح كلامه على لفظ مستأمله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانت المنسوب الى الصفات إشارة الى ما سأحققه من أن المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طولت التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) أن تصدير الكتاب بالفقرتين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركة أقطع إما لأن المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما سيأتي

او لانهما مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات السكالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين وحمد الخلق بالنسبة الى حده تعالى لا يتعد به انتهى (قوله ولي) في الصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية توليته ووليت البلد وعليه اه وبصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهززة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احبني مسكيناً وامتنى مسكيناً واحسنني في زمرة المساكين (قوله القمقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح السيد ايضاً ويقال له مكرم مكرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمتعجب المختار فقوله ومتعجب تفسير والفواشي جمع غاشية يطلق على قيض القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف والاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ما خفي واخفاء مظهر والاقتسيميها معاً فقلعه لم يلبثه اسمه وهو المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان الحاشي في هذا الكتاب اعتاد التيسير عن الخيالي بالفاضل الحاشي وعن قول احمد بالحاشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهمة وعن غيرهم (٣)

العرف بملا زاده بما قيل فاعلمه لم يصرح بالاسم هاهنا اشارة الى بعض ذلك الاصطلاح وبالجملة عدم التصريح بالاسم نوع من التعميم ولذلك وضعت الكني وايضاً قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني

ونصلي على من ولي فوق ما يبعه الافهام * وأولى ما لا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كفينه نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجاة * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى * (وبعد) فيقول السيد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية الملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير متعجب ومتعجب قد اشهر بين الفحول وتناوله أيدي القبول * فاماطوا عنه الفواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الامعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قدامت عليه اغناق الخواطر وسهرت لاجله عين الدياجر لكن ما اتوا بما روي للليل * او يثنى الليل لما ان ايكاره آية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجة لا تخفى لكل طالب نصرفت برهة من غفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهت فرصة عن عين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده * وانست شوارده * وحقت مقاصده * وبيت مصادره وموارده * اخذا بضع الفاصرين وحيياً عن شبهه الناطرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اغناق الخواطر) جمع خاطر وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما يحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملائحته لقوله لكن ما اتوا الخ (قوله عين الدياجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية والمؤاخذه التفضية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى الصفة اي العين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (قوله الليل) في القاموس الغل والغلة بضمهمما والغل محركة وكأمر العطش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومغلول ومغتل (قوله برهة من غفوان) في القاموس البرهة بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهيته والفرصة بالضم الثوبة من تقارص اقوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يا فلان جاءتك فرصتك اي نوبتك ووقت الذي تسقى فيه وانتهز الفرصة شمرها مبادراً والجمع فرصن كفرقة وغرف والاوابد الزجوش وانس بالتشديد ضد او حش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان محل النقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اودكر والضيع بالسكون العضد يقال ضبعه كسعه مديله ضبعه للضرب والقلادة ما جعل في العنق وقلدتها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر محايلي العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقرات وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء بضن من باب صب ضناً وضنة بالكسر وضنائة بالفتح يحل فهو ضنين ومن باب ضرب لفظة والرابع كسهم جمع ربع محلة القوم ومزلم والحافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الجلائق) يقال شمل شمالاً وشمل شمولاً من باب نصب وقدم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فالعنى جمع ما تفرق من امر الجلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم عرأتهما المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترصيص الشيء ضم بعضه إلى بعض (قوله وجاعلهم جزر السباع) هو حيم فزاي مفتوحين فراء مبهمة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهملة على المعجمة فيصح أن يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول بقل جزر ككرم أكل أكلاً وحياً كغني أي سريعاً تاماً ويصح أن يكون على وزن غرف جمع جرزة كفرقة وهي القبضة من الفت ونحوه فالعنى جاعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهملة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهذه الأرض المنخفضة والهطل أصله تتابع المطر والفراء تأنيب الاغتر كالغراء تأنيب الاحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والمدحوح اعادنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب أن المحشي يتعرض للحيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذمته الوفاة خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بأنه اغترق خارج عن حد الامكان مع أنه اقرب الى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب
وتخصيص البشر بأقرانه
المعاصرين له وتخصيص
الصوماء أكثر من أن
يحصى لكن لفظ الاله
لصكونه بمعنى المعبود
لا بحسن اطلاقه ولو اوتاه

بجزائره من تقلد بإيديه كواهل الاحسان* وازال بكرمه الضنة عن الزمان* عمر رباع الحافقين بحسن
ممدته* وشمل شمل الجلائق بلطف سلطته* وهوائير الأعظم المرتقي في مدارج السعاده* والسعد
الاكبر المسعود بتاج اخلافة* مالك رقاب الملوك* الجامع بين السلطنة والسلوك* مؤسس مقاصد
الفضل والعلم* ومرصص قواعد الجود والحلم* محامد الكفرة واهل العناد* في الله تعالى حق الجهاد
وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد* مرجومين بقذف الببال والرماح الجوادل* هتف الهاق
وقل جاء الحق وزهق الباطل* مرني العلماء والصلحاء* حامى الملة الفراء* المؤيد بمجنود من عند الله
الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولا روحانية سيد المرسلين بالترية

بألف تأويل والتفديد بالمجاز لا يخلصه إذ لا يحتمل شأن الألوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكثير)
بل لا يتصور التجوز هاهنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة
والبطلان وأرادته أضر للطرفين من الأول إذ يقلب بها المدح دماً حينئذ وقد نطقت النصوص بأن الآلهة الباطلة تعذب في النار
يوم القيامة فهلا عبر عنه بظلال الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بلن الآلهة ليس بمعنى المعبود بل
بمعنى المفزع في الشدائد لأنه مأخوذ من الفرع أو مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن
والمكافي أي يحسن إليهم على قدر محبتهم هذا إذا كان المجازي اسم فاعل وأما إذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في
كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المروي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم
من عباده فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإن جاروا ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا إذا كان بمعنى المفزع أما إذا كان
بمعنى المحبوب الوجه التشبيه في كونه ظلاً روحانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الأرض وإن جار وخان وظلم
كان عليه الأصر انتهى (اعلم) أن صاحب التفسير الكبير بعد أن ذكر محجة أن يكون الاله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألّهت إلى فلان سكنت
إليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه إذا ارتفع أو من ألّه في الشيء إذا تحير فيه أو من لاه يلوأ إذا اجتنب أو من الاله الفصل إذا ولع
بأمره أو من الاله الرجل ياله إذا فزع من أمر نزل به فأطه أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فأما كانوا يذكرونه بالإضافة كما
يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون الاله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلله قال انكم قوم تجهلون) انتهى

ضبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالبدشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما يقتضاه عن
الفخر وليس العمدة في التشنيع على كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل
وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشناعة أو يقرأ الاله بالهمزة بدلا عن الواو ممدودا على وزن فاعل
من وله ولها كورت ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي
هو أجل الروابط) نعم لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للمشايع انما هو لمكان التعميل والتبجيل في سرأرهم فلا ترتبط
روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطة وجبت سريرة المدح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال
في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كسكرى الثامة ويقال وفراء بلد ملائكة وفي القاموس الدولة الحوصلة
لانديالها أي استرخاها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من الكرسف أي للفطن (قوله عطاء
من ربك) أي ان ما أعطاك الله من التسم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيض تلك
الآثار عليك فلا تكرار والسدة كفرقة جمعها سد ككفر الفناء ليت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار
الجوهري الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصانع الانام وثبوته فيه
غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (٥) الاقضل في محاوراتهم وديارهم

كتبهم انتهى قال في
الاساس وقد استأهل
لذلك فهو مستأهل له
وسمعت أهل الحجاز
يستعملونه استعمالا واسما
وقد صرح الازهرى
والزحشرى وغيرهما من
أئمة التحقيق بمجودة هذه
اللفظة (ومن حفظ حجة)
فالخلق ما نقله المحشي (قوله

والتكامل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعميل والتبجيل الذي هو أجل الروابط له الرعاية الكبرى من
حضرتة * والعناية الوفري من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتى نودي من وراء سرادقات
الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى
والأوحدي * المستعد بترويح الدين الاحدي * من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عاليا * ومن صدق عنه لم يجد
نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبة ملتزم الاكابر * وسدته مستم شفاء الحيايرة * اللهم بالطف بالعباد * ويارؤفا يوم
النشاد * ارزقه الانتقام والسداد (قوله الحمد المستأهل) أي مستوجب في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا
تقول مستأهل والعامية تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال
القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لأن يحمده الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في
أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته
بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء انصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان) ما ذكرته إنما يصح استعمال المستأهل من حيث اللفظة ولكن استعمال
المحشي إياه يتضمن دعوى محضه شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمل في ذات الله تعالى
مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصفرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ
وأما الكبرى فدليلها ما يقرر من غنار الاشعري من ان أسماء الله تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لانسم الصفرى
وان المستأهل استعمل في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وارادتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات
الله تعالى بل مفهومه العام أعنى ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن مخاطب من حيث عمومته
ليكون توطئة لجزم ذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار في المعنى اعن بعض ما صدقه
وآتيه لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينساق الذهن
عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط
ما قيل ان انحصار المعنى الوصفى العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث
هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيق الاشكال بحاله وما ذكره من النظر فلا
يخفى ركا كنه على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير اه

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمال في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة معنا الكبرى وان أريد
وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى متنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله
في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي
الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والغزالي في الصفات
وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يترادفه وكان مشعر بأجلال من غير وهم إخلال اه
فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه
فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما
حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعصدي والسيد أن السخي
لما دار بين كونه للجواد والجواد من شأنه أن يغفل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع وجوده الشامل علمنا أنه الثاني والفاضل دار بين
العالم مطلقاً والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا أنه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان
السخي والفاضل مما ورد فيها منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع
الكبرى بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاء اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعاقِل والظن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الإيهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن) أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فقرة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن) *
---	--

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فويل)
عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (ولله الاسماء الحسنی) فادعوه
بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى تسمكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقدين الباطلين
عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل
باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة
نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الغرض ومنافرة كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل
حسنة بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويناب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساد مما سقناه من أدلة
مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما
انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون
لفظ الأهل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي
ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبالغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن
الشرع صريحا وأيضاً لا نسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا
الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططا أفن يمتني مكبا على وجهه
أهدي أمن يمتني سوا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤددا بالضم وسيدودة بالفتح والمجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله قيل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياء وآدمت في الياء (قوله كسري) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو حيث وخبنة ووجهه أن فعلة إنما يطرد في فاعل وصفاً لذ كر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكمة وبارورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل إنما يتقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختوماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة ونبال وعجوز ووجه الدلالة أنه لو جعل وزنه فعلاً كشریف كان ابدال الياء همزة قياساً لأنها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الأسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما يتقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعاً ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يان كنيانف جمع نيف أو وادين كأوائل جمع أول أو مختلفين كسيائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذاك ثاني لينين اكتفا * مدمفاعل كجمع نفا

نعم ذهب الاخفش الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهمز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسيلود وصوايد على الأصل ومما رد به غنيسه قول العرب في سبيقة سائق وفي جيد جيايد وفي عيل عيايل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وآخرأ وان جيايد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فعل) أي بكسر العين فانت هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فعل كضيم وصيرف نقل الى فعل بكسر هاء على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانهم زعموا في الصحيح ما هو على فعل بالكسر الاصيل اسم امرأة وهذا ضعيف لان الممثل قد يتأتى فيه ما لا يتأتى في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالممثل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما (٧) اختص بفعلة نحو كينونة وأصله كيونونة ولو كان سيد

فيل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبع وتباع وقال البصريون في فعل جمع على فعلة كأنهم جموا سيائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله عليه وسلم

انما قال هذا لان فعلة إنما يتقاس في نحوه كعامة * واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فغذوه كن شاكرآه (قال الخليلي) سيدرسله فيه تلييح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والاخرين على الله ولا غير لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعا من نحوه حجة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يمولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشتركة بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسمانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحفوه ولا شك ان الثانية أكد من الاولى والثانية من الثانية أكد من الاولى منهما واذا اجتمع التباين بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من محب) بابه سلم والصحة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كحاذق لفظاً ومعنى وفرحة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فاعلة الا هذا وهي لفظة المعاشرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كبير (قوله الذين طالت محبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محمياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محمياً سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الأنبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأصحاب فلا بد أن يطلق الأصحاب أيضاً على الأكابر والأولياء المكشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمية في حال الحياة وتلك المكشوفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل الخ) مثلاً اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن تقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرهما فلك الاعتباران فأوفي كلامه مائة خلو (قوله يذكر ويؤث) أى بحري (٨) عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد اليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى

التثنية بقوله تعالى ولتستبين سبيل المجربين اذ تأنيث اسم الإشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا	عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفلة والصحب جمع صاحب ككبورا كب من محب يصحب محبة ومحبة بمعنى (محبت كرون واري كرون) والمراد هم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي ادعوا) وقال تعالى (وان يروا سبيلا للذي يخذلهم سبيلا) والمراد بهاسننه وآدابه وأخلاقه (قوله فدوكت)
--	--

لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى (جواب) الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تنبيه المضمرات والمبهات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الإشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منهما بل الاعم ولكن يتبرغر الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيها التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه على محبة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن العكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لفظة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبل والسوق والصراط وتعميم تذكر (قوله والمراد بهاسننه الخ) قبل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتنازيه والمراد من آدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم التخصيص به التي لم يطلب آباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي إشارة الى وجه جمع السبل والى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أو نحوها كل شيء له علاقة به سواء كان شرعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت اما زيد فتطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق فتدعى طريق التأكيد وأما وان كان المشهور فيها انها لتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد انها تعلق بثبوت الانطلاق بزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل ان الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم الخطاب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جملي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فنه المنقول عن ظرف أو جار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيداً أي خذ وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي مجرماً * فان قلت القطع بان كفة دور ووراء على تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلاً بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلاً أي يلزم ولا لسم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعل الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح الحنفي فان المقول اسم الإشارة والبراس يدل أو نمت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والفائلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سري سري كهدى وسراية ومسري وسرية (٩) بالفتح والضم ويجمع على سري كدبة

ومدي قال أبو زيد يكون السري أول الليل وأوسطه وآخره وفي القاموس السري سرامة الليل (قوله

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والبراس) بكسر التون وسكون الباء الموحدة المصباح فعل الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شبه رقتن) من حد ضرب منادى يحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب أسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

(٢- حواشي العقائد أول) منادى يحذف الخ جرى على رأي الاخفش في أن أنها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف وارجع مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناءه على الضم استصحاباً لحالة البناء أو تشبيهاً به بالنادى فيكون كثيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله ترجوا الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السرياني الى أن ايا في الاختصاص معرفة خبراً أو مبتدأ ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (أما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضاً) أي بين المبتدأ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونسكتة هذا الاعتراض هي نسكتة الاختصاص هنا أعني يسان المقصود كما في المثالين ونحو عن العرب أسخى من بذل وإن كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد نعمد ولتواضع نحو آتي أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصرحية تبعية وفي البراس أصلية وهذا إنما يظهر على رأي من يميز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبي عن التشبيه فجريانها في الاول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المغلفة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الأسد لطلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمعونة الحل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحير فيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك الحافر للبرز والطالب للقاء وإيضاً يشير الى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا المحقق فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا نعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالباب وكذا القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخياي مدح كتابه
لا شرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبد ليل) يحتاج معها الى اعتبار
التجريد أو التأكيـد * قلت كلا فان السائر ليل يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل
(قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيـه قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه
في الاول الحال المعتبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتماله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما
وعدم اعتدائه الى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليل وسيره والارتباط بينهما وتجبره في مقصده بجماع الهيئة التي تجمعهما
ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد وأستعير المركب الدال على المشبه به
للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس
ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض المحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض
للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أي أراك تقدم رجلاً الخ أن
يكون من المجاز المركب غير التمثيلية بلهم صرحوا بان التمثيلية مثار قرسان البلاغة فتي أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك
اقاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يعصون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات
البيانية وهذا السبب يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى
(لهم فيها زفير وشهيق) (١٠) الحقيقة والكنائية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

بالساري في ظلمة الليل في تجبره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب)
خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمسكمن) جمع مكن من كمن
كونا اذا احتفى ووصفه بالحفية للبالغة أي المواضع الحفية غاية الحفاء (والاوان) الحين والجمع آونة
كرمان وأزمنة (والدعة) السكنة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والابجاز) (كوناه)
لأيجوز ابراز الكلام على

وجه يكون خلوا عنها ولبس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن)
فهو استئناف يأتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس
وتجريد وترشيع وقوله من كمن بابه دخل والمسكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا احتفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال احتفى بمعنى
توارى واستر وأجاز القراء احتفى بمعنى استر وقال الازهري وأما احتفى بمعنى خفي فعي لفة ليست بالعالية ولا بالمسكرة فيتحرر لك
من هذا أن احتفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين
وحمله المحشي على الثاني لانه السبب بالقام فقال ان موصفها بالحفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى
اتها في حد ذاتها حفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المسكمن فلا وجه لما قيل الفرق بين الحفاء والاختفاء
غير خاف وإن خفي على المحشي فحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال املته) من الاملاء أصله أملتته قبلت اللام الثانية ياء دفماً
للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال أوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكنة) في المصباح ودع زيد
بضم الدال وقتحها وداعة بالقح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول
منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض وأما دع بمعنى أترك فاصل مضارعه الكسر
ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الخلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أمات ماضي بدع ومصدره وأسم
الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهن قوم عن ودعهم الجماعات أي عن تركهم فقد رويت هذه
الكلمة عن أنصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمارة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز
القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامارة تقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكنة تخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب واضافه للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من ففوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله عمى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم الفلز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أملتته الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى المسكّن الخ قول لاغرو فاني ألفتة في رعد من العيش وقت استراحة القرية ذلك الوقت الذي ينشط فيه الإنسان ويفاز على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون رغباً ثانياً للطالين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويح الحاصل بقوله فدونك * ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لطول الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة اللفظ والمتحلية بالدلائل بالزينة بالثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الأولى ويصح أن يراد من إحدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الأخرى الآخر يقول بعد ما انتهيت من تأليف هذا التبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجِد طريقاً لذلك إلا الحاقه إلى خزانة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحيين والتزيين أعقب هذا الحاقاً بإياه إلى خزانة الخ حتى كان إلحاق واقع زمان التحيين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبها (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينهما وإيراد الأمثلة لا يوضحها وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لأنه مع كونه غير مطابق للواقع إذ لم يصحح كانت الشرح الأقبالا غير لائق بمقام المدح قطعاً به وهو وهم منشؤه تخيل أن الضمير في تحسينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب

كردن سخن) (والتعمية) عمت معنى البيت تعمية (بوشيد كرم) ومنه المسمى من الشعر وأصله عمى الأمر إذا التبس (والالغاز) من الغز في كلامه إذا عمى مراده والاسم الغز والجمع الغاز (وحت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحوماً أي دار (وما) مصدرية (رمت) من رام يروم روماً طلب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل والسين الحالية غنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المتقوطة وغير المتقوطة بذكر الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقيم اللفظ والمعنى وفي (الحققة) إشارة إلى أن في خزائنه نقائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ انحفته وهو تصحيف إذ الانحاف لا يكون إلى خزانة ولو سلم فالواجب انحفت به بزيادة الباء في الصباح التحفة ما انحفت به الرجل من البر (والعلا) الرفعة والشرف فإن ضمت فصرت وإن فتحت مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المتثلة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الأعلى في السموات

فأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قبل الظاهر أن الحقوق الذي أرادها إنما هو بالنظر إلى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضمًا لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اهـ ثم في تمديده إلحاقاً بالي إشارة إلى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله إذ الانحاف لا يكون إلى الخ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصباح الآتية أيضاً ولما كان ضعفه ظاهراً إذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزانة ولو على سبيل التزليل ومثله ليس بعزز وفي الصباح التحفة ما انحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانة إحدى خزائن القوى الدراكّة بادر إلى التسليم (قوله فالواجب انحفت به الخ) لا ينبغي أنه لو ضمن انحفت معنى رفع اندفع كل من الأمرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الأعظم ورفعه إلى خزائنه قيل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد انحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والثاء أصلها ولو كما في تراث وتنجح (قوله فان ضمت الخ) يقال على بالكسر يعلى علاه بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وإن رسم بالياء فجمع عليها كيكبرى وكبر وأما علا في المكان فبإيهسا (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه ومعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كذلك شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كمن مثله في الظلمات) أي كمن هو

(قوله صاحب مطلقا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الإطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه ان كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر الخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربى لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول دفتر على البدل ومعناه الكرامة قال (بابه كعبة الخ) تشبيهه ببلغ واصافة الكعبة الى الحجابات لعل وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعد اذ العمق أبعد أطراف البئر (قوله والفج الوادى) إطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفقا للسيل (قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للمستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتساعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة الى تحمل المشاق كما ان اختيار الفج لا يشير (١٢) الا على المعنى الاول نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

كذا في المختار وفرق في المصباح فجعل الأمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الآمال) الأمل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأملته تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمر سلا (قوله إشارة الخ) حاصله

والارض) (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي مررب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (دورديدن) من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفي اختيار الفج إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال إشارة الى أنهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامسة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام لإزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكتابة وأثبت لها المباهاة تخيلا

(والمقصود)

أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الرأبى

بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك المدح بلازمهم رجاءهم فكانه عنين ويؤخذ من كلامه أن الجاز المرسل فيه للمبالغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحقا كسحق سحقا بمعنى (قوله وهي المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يتفخر على بعض بالهامسة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكاسيل للمعجم كالنماسة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم التازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما يشير اليه فاقبل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لا يسهما في كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قبل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أحجامها بقرينة المباهاة اذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فيباهه

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكتابة بجمل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة الامارة قد استقرتا في مقرها وكلماته بخلاف غيره فانه الذي يتخرو ويكمل بهما وان تقليدها لا يثبت ان ينقل منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاثنيان بالتاج والحلة بصفة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالهامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الخواص الظاهرة وصباحة الوجه والله اعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لفة وكسرهما جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا والجمع ولاء وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب ان يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بان المعنى الاول يصح ان يكون الوصف منه على فيل ايضا واستند الى ما ذكره المضد في المواقف في مبحث شرحه اسماء الله الحسنى من ان الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع اولياء قال ابن فارس وكل من ولي امر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم انه (١٣) معنى لغوي لا شرعي وفي كلام

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكلماته وجمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شذن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرهما والولاية (دوست شذن) والنعت ولي وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعل هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايدي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة قائم عطف تفسيره له شبه هيئة تريته للعلماء وتروى في العلوم وحفظهما عن الضياع هيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها ففعله أخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية لهذا تعلم حال ما فيل عجب

قوله فعل هذا الصواب والى ولم يتفطن الحاشي ان هذا ما هو في أصل النسخة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وهما كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أي متولي أمرهم كما صرح به البيضاوي انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهي الصواب قد ذكر (قوله شبه هيئة تريته للعلماء الخ) أي الصورة المترعة من المربي والتربية كما بدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدي الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وهيئة سبل نواها ففعله أخذ ايدي العلماء الخ بالفصل ايضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا ان يقال المقصود انما هو أخذ الايدي والعلوم لا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى بذلك يريد ان الحاشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض تخيلا ينوي في الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تفسير النظم قال ان مذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأي انتهى وأنت خير بأن قوله أخذ ايدي ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره الحاشي وغيره من محبة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه فقيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشب به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراؤه على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشف والسيد وغيرهم التمثيلية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بأمر الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فإضافة الأيدي إلى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعري إذا قيل أخذ أيدي الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا فتأمل (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) بقيد أن الأولوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كآركانه الخمس والأذان وإقامة الجماعات ومن الصغيرة ما غداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (قوله عطف تفسير الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع أولوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الأولوية بما هو شعار الإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع وتجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستفراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع (١٤)

(الألوية) جمع اللوات بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الأعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسير للألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار الإسلام (حائر) يالحاء المهبله والزاي المصحمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازته (والمآثر) جمع مآثرة بفتح الميم بفتح الشاء وضها وهي المكرمات لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الميم بفتح الشاء وضها المآثرة فهو تكرير الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته فخرته غفراً إذا كنت أكرم منه أباً وأماً (الأول والآخرة) بدل

أعني الشعار الصغيرة مثل الأذان والجماعة والإقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فإن قلت فعلى كل في الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله اختار الأولوية ليشير إلى أحيائها مطلقا (من) قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أو ليشير بطريقة برهانية هذا وفي بعض النسخ رافع أولوية الشرح المرسوم فقيه إشارة إلى اعتناء الممدوح بهذا الترخ الجليل وما كتب عليه المحتشى أولى ليفيد أن هذا الممدوح ممن بعثه الله ليحدث لهذه الأمة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعه إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حاز يجوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحجز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يآثره أثره أنكره ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبناها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وأرشادهم (قوله فهو تكرير للأول الخ) لا يخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مآثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعسدها عليه مفاخر ومنه هذا لا يعد تكراراً كالكتاب والمصاحف (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله فخرته فخرته الخ) في الاختار فخره فخره من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى ولعله مبني على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمبالغة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقاً وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فآخزني ففخرته فخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعري ففخرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمتاقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتباهه على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا وفي بعض النسخ بالأول والآخِر والظاهر أن الباء الملازمة أو السببية فتأمل قال (طيمه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي إراءة الطريق وقوله الذكر الجليل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ قوله خال الشيء بخاله خيلا وخيلة وخيولة من باب نال إذا ظه وخاله يخيله من باب باع لعة وخيل له كذا بالنسبة للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظل وخيال الإنسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هذا المدح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه أن يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه الجبال لتصور الأشياء بمسدة المثال وإنما يخيل للإنسان أن صورة حاله الرفيع تمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس
فبسبب هذه الشهرة
سأغ للوهم الذي من
شأنه تمثيل المستعانت أن يخيل
ويتوهم مرور هذا المثال في
حالة النوم وهو من نوع
الانحراف المتقدم (قوله الدفتر
المذكور) أي الذي جمع
فيه قوانين الملك وضوابطه
وقال بعضهم الدفتر الذي
يكون فيه أسماء الجند وأرؤسهم
ثم يطلق على مجلس المناظرة
ودار الكتاب وموضع

من الرياض واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياض وآخرها وهو كناية عن إحاطته
بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك (التفاد) فعال للمبالغة من نقدت
الدرهم إذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى
(والتفاد) المشتغل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاق وقوله
بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه تمودن (والصيت) الذكر
الجميل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر
الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل بدل (والوهم) مفعوله
(وما) في ما خيل نايفة والخيال والخيلة بندا شتن (وطيف الخيال) يحيطه بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا ومطافا والخيال (صورتني كه بخواب ينسد) (والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو
(والتظورة) مبالغة في المتظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دون
الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقين لمساياهم
وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (أصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا

اجتماعهم فباعتبار المعنى الثاني والثالث يصح إطلاقه على الوزراء. أي كما كانوا بخلاف المعنى الأول فإنما يناسب الوزير الأعظم كما قدمت
الإشارة إليه في الدستور فإذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان أنه المتظور إليه دائما لأجرا ما فيه وظاهر معناه
أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقا فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة للبيان أو إضافة
الصفة للموصوف (قوله من دون الكتاب) فأصله دووان بواوين قلبت واو الأولى ياء لكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه
دواوين في الجمع ودواوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر إليه خصوص الوزراء
وأن المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالغاية (قوله وقد يقال الخ)
يشير إلى ضعفه فإن الأول صرح به القاموس قال ناظورة ونظيرة سيد ينظر إليه ولعل الألف من الحاقاتهم والثاني إنما أشار
إليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك إمكان اعتبار بقية المعاني
(قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة إلى تحقق شرط
استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الأولى أن يحمل على التشبيه البليغ لأن الضمير في عصره راجع إلى
الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله لا تعجبوا من بلى غلاته * قد زر أزراره على القمر * اه

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشبال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظاً وهي الضائر في غلالته وزر أزاره وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الأشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اهـ وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضمير فيه الخ) حاصل المعنى على الأول أن كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال إلى المدلول وهو برهان إفي وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيته من كونه محمود أهل الفضل فإضافة البرهان يمانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في ولبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وإن آيت هذا فأوله بالحكم عليه مثلاً (قوله أو للسببية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كامل جارياً على البدل ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكأله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكأله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد كيد لما استفيد

من قوله محبط فإنه كناية عن الانساع أيضاً يقال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكأله) فهي للسببية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد كما اتصف

الحكم جامعا لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المبهتين أي جميعا والضمير في به راجع إلى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزايدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكأله إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسببية (وفي الأوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رطابة للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكأله أو بسبب كآله بدر كامل حال كون البدل في الأوج (والزأخر) بالزاي والخاء للمعجنتين والراء المهمة من زخر الوادي إذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكأله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقلح بحر في العلم أي تعمق ونوسع و (في فن) متعلق بكأله أي بأزائه (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما بكل العالم (سحجان) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن إفادة المراد من الهي وهو فن ونوع واحد كما اتصف

به أغني العلم إلا عالم لا واحد مثلاً أو آسان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من العلم فصار مبتدأ خبره بكأله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب أفراده في العلم بمعنى أن حلته ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعلم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بكأله سببية وهو بمعنى أفراد (قال سحجان) بوزن عطشان أصله الصاد رصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يعرض له معنى يريد أن يعبر عنه إلا جملة في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحجان وهو سحجل بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الإسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان إذا خطب لا يتحنج ولا يسعل ولا بعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدى في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقفاته أنه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فأول ما تكلم لقد علم الحني الثمانون أني إذا قلت أما بعد أتى خطيبها * ثم أئشد من وقت الضحى إلى قيل المغرب من غير قنور ولا تلقم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه إذا قيس به سحجان كان بالنسبة إليه عيا (قوله لنا) اللسان فتحتين الفصاحة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم إذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) في منطقته بالأدغام وما بعده بالفك والأول أكثر (قال معني) يقال فيه حدث عن معني ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أي قبر مع كعب وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول أن المدوح بسبب انفضاله وجوده يكون مع حقيقا بسبب البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الأمر الخ) يقال دبرت في الأمر وتدبرت فيه بمعنى نظرت إلى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضي) يقال ثقب النار إتقنت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضي يقول هذا المدوح إذا أراد التدبير في أمر وقت أنفكره على الوجه الصواب بأن يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الأفكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبط على الأفكار الصحيحة فقول الثاقب الآراء مطول لما قبله والظاهر أن الأقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فنعناه الذي ثقت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يذل) يقال بذه بذلا من باب قبل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أحسنه وأل في الناس للاستغراق (قوله قصدا إلى التعميم) أي يذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الألفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه أنه شبه الألفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الحياي لا يريد التعميم في قوله يبذل لأن بذل المال استيفد من قوله (بحر محيط ذا خير بنوالة) وقوله (معن يبلغ البخل في انفضاله) (١٧) وإنما يريد تعلق البذل

بالألفاظ ووجهه أن عادة
الأمراء والكبراء إذا كانوا
كرما يتنفع الفقراء بما هو لهم
ولكنهم لا يسمحون
بمشافة أحد إلا النذر من
الناس فكان الألفاظ عندهم
أعز عليهم من المال ولذلك
رأى الناس يبذلون الجهد
في سبيل مشافة السلطان
أو الأمير ولا يطمع فيها

خلاف البيان وقد عي في منطقته وعي أيضا فهو عي على وزن فعيل وعي على وزن فعل (معن) (معن) بفتح الميم وسكون العين المهمة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب (والبليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الأمر أن ينظر إلى ما يؤل إليه عاقبته (والتاقب) المضي ترك مفعول يبذل قصدا إلى التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) في حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة إلى أن انتفاع الناس بماله وبذله أياها أمر مقرر لا ريب فيه (والتزام) انبوهي كردن (الوجبات) جمع وجبة مثله الواو وساكنة الحيم ما ارتفع من الحديد (والتبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفضاله مطلقا برقع الأنوار إشارة إلى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (القرة) يياض في جبهة الفرس فوق

(٣ — حواشي العقائد أول) كل أحد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحداً من عباده بخلاف مكالته اختص بها من شاء يقول هذا المدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستنكف من مشافة ضغفاء العقول قليلا الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك إلى هذا ذلك التفرع في (قوله فكانما الخ) فقول لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس بمسك أتى به دفعا لتوهم أن بذل الألفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد هنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل المفعول بمعنى الافعال والظاهر أنه جمع فعل بمعنى الشأن ثم أنه مما جرت به العادة أن المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا المدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما في الإشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكانه متبرقع بها فالأنوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها إلى تلك النعوت الحسنة كما أن النور كذلك ولما جعل المفعول برقا لوجهه الذي تراحت فيه الأنوار وكان المراد بها آثار تلك الأنوار كان فيه إشارة إلى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سماعه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامة وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أي أعلاه وأرفعه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الفرة في توجه الرغبات الى كل وأضاف الفرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمانة عليه وقول الاصل (بضيائه) ترشيع يصح أن يستعار لأرشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أي فابضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولاحقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الارتفاع منها فتدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضيائه الممدوح فتدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن الفرة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضيائه هذا الممدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلاماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الحيل وعلى العلامة ولا يخفك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قيل لحين الماء) شبه المأرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله بوجود عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد إفضاله أعني الأمور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للإرتفاق بالأغراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه إشارة الى أن تلك المأرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الأغراض المترتبة على الحاجات والسقي

مستعمل في الامداد والتسمية يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الأغراض الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمأرب) جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قيل لحين الماء والماء والسقي ترشيع لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (وما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران

والحاصل أن الانسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المأرب مثل الاموال والمأكول (من) والمشرَب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والأغراض المترتبة على المأرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والأخروية ويندرج فيها التحلي بالأخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وإضافة مدين حينئذ الى المأرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله بوجود عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أي كثيفة العدد وقول الاصل من الناس أي من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول أنه عقب الحاق هذا الكتاب المنعوت بما علمت بخزانة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة في بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وأما أتى بأن التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضماً لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورا وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذبح الحسدة عن تغير الناس عنه كما يرشد اليه سبك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * أن قلت لم لم يجعل الفاء هي المفصلة عن المقدر فيكون المعنى إذا كان الممدوح على ما ذكرنا فإن قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسماك في الرفعة وبعدم التنازل وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحاً غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي إذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سمك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولي الامانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقله والله ولي الامانة الخ جملتان انشائيتان إشارة الى الشق الآخر

من الشرطية فهذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التريديد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتقطن ان التريديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله وقصر آلهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وانت خبير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حجت حول تحسنه ودرمت تزيين سينه وشينه الحقته الى خزنة هذا المتعوت تلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فتسكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح بقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا فآله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جلتين الناشئتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التريديد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التريديد كلا وقد أوردنا ذلك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري ما معنى قول هذا المتقطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون ان يطفؤا به نور الله (قوله السالك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والراح الذي له ما هو شبيه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني وقال

انها رجلا الاسد وقوله
واضافه الى القبول الخ
علمت وجه الشبه ووجهه
في كوكب الامل الرخصة
والشرف والتركيان تصح

من الثوابت السالك الاعزل والسالك الراح و اضافته الى القبول كليجين المساء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولي الاعانة وكفى به وكلاء) جلتان ناشئتان ليان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه وأورده دفعا لما يورده ما سبق من التجائه في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كما أنه يخر الشيء علماً وعملاً وقد

فيهما المسكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوماً من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله أورده) أي يان انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسنات التكميل والاحتباس (قال قال الشارح التحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به الحاشي أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث حال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال وتتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الى ما قيل هنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (قوله التحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرر والتحرير بكسرهما الخاذق الماهر العاقل المجرب المتقن القطن البصير بكل شيء لانه يخر العلم نحرراً له وهو ظاهر في ان التحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه يخر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك يخر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلمًا وعملاً منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر عليه وعمله الشيء والظاهر كما يرشد اليه عبارة القاموس أنه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحر مأخوذ من النحر المماثل للذبح لا شك فيه أنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة لمعنى البليغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحر الشيء علمًا علمته علمًا كاملاً ونحرته عملاً علمته عملاً متقناً فعلمًا وعملاً على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في الآية) حال من المبتدأ وهو وزان حبة وهي المنحر كاللب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللمبة على ليات واللب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللبية (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الأبل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما إذ كما أن قاطع اللمبة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكمال في العلم من التحرير معنى قطع اللمبة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهره ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أسس بالمنقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) ان قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام ان كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون إشارة الى وجود العلاقة الثابتة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل عن هذا المتبادر قلت لامرئ الأول لوجعلت كأن للتشبيه أفاد الكلام الجزم بان التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو	يقال نحر كتاب كذا علمًا أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى في شرح الكشاف وما يقال انه يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في اللمبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن تسميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاوله العلم وتكراره فان الإيقان والبلوغ الى السكال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أي جزاءه على عمله
---	---

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الإشارة الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على ان كان للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولوجعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفى الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكر من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه نقول ان اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقناً في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعبادته أو ان المراد من العمل عمل القوة المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علمًا نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وان كان صحيحا فان المراد من مزاوله العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المحزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مؤلانا خالد فساد ما قاله الحاشي فقال وما ترجاه لا يرجي عندي صحته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جزاءه على عمله) فسر به بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلومته بالعمل كما في القاموس ولان المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وان كان هو الفعل ولله أفعال كثيرة فاسنده اليه صحيح كما في قوله مما عملت أي ديننا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن لا عبد فعلاً هو الطاعة كالتأليف ولله فعلاً هو المجازاة الا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعاً لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالآمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاركة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزي بهم فان معناه يحاز بهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المشكلة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كرامته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه مجاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بمعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازي وان كانت متعدية فصنع عامل ليتعدى هذه التعدية الخصوصية المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهية فاعل اكتسبه تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بمعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتعدية وأما الثاني فالمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه أن العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله أن وجه اختيار المعاملة مجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله مثبتا بلطفه) من ملابسة العام للخاص أن أريد من اللطف الاحسان وأن أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقبتم فاعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

الا لا يجهلن أحد علينا فجهل فوق جهل الجاهلينا

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف (٢١) عن الاول فكانه عينه * ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة مثبتا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح علمته عمله عملا صغته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعه وقوله جل شأنه واصطغنتك نفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض القويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله السعدي في شرح الاربعين صح أن يلافي حظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا ينجسني شيء عليك أنت كما أنيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضير فحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول الحاشي المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله ولبت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام الحاشي وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المسادة وبقرير هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكلفات تقاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاحبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأعني لهم الثمن فراجع الكشاف في تفسير الآية المسارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشاف وسائر التفاسير فلم نر أحدا تعرض ليكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وای

دأية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد إذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل التمثل والتعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس عامله سامه بالعمل وفي المصباح وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصفاني المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلفظك (قوله والخطير ما له قدر) في المصباح خطر الرجل يخطر خطراً وزان شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الحقيير حكاه أبو زيد اه (قوله لفظ التيمن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله إشارة إلى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على انضمام معنى الفعل وإيصاله إلى مجرورها فإن تمحض لذلك الانضمام من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمى صلة عندهم وإن دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كإياه اللصاق وإياه المصاحبة والاستعانة إلى غير ذلك وإياه الملازمة هي إياه المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد الممولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بمشيرته إذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في إياه البسمة المتعلقة بالأفعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فإن الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للتكلم في زمان القراءة والاكل وإياه اللصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشترت الفرس بسرجه إذا اشتريتها بصفتها واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فإن زيدا ليس بماركلكم لكنهما متلاحقان في وقت المرور ولذا قالوا أن إياه المصاحبة (٢٢) أهم من إياه اللصاق إذا قدر هذا فاعلم أن إياه أن قدر متعلقها متلبساً

لا تكون للملازمة والا
لزم أن الشخص ملابس
للإسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له وإذا

والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد ما تين بالنسبية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبساً ومتبركاً وما قيل إن متعلق الباء ابتدى ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لفظ واقع موقع المفعول لا ابتدى بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدى كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح

تعلقت بمتبركاً لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحشي (هي) مفروض فيها إذا قدر ابتدى ونحوه لا اقرأ أو أؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأً له فانك إذا قدرت شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملازمة أو الاستعانة أو اللصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدى كما سيتضح ووجه الإشارة أنه لما علق الباء بتيمن دل على أنها ليست بإياه الاستعانة كما علمت وهذا إنما يكون عند تقدير ابتدى إذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدى كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكاً (قوله ظرف لفظ) منظور فيه إلى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدى فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لفظاً لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لأن المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبني على ما حققه السيد السند في حاشية الكشف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مفرداً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لأنه استقر فيه معنى العامل وقهم منه واللفظ ما يقابله لاعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مفرداً عاماً واللفظ ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لفظاً لا يبدأ زعمه بعض النحويين وقال أن تقدير الابتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال أن تقدير خصوصيات الأفعال أمس بالمقام وأوفى بتأمة المرام فانك إذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالنسبية على وجه التبرك أو الاستعانة وإن قدرت ابتدى القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جعله ظرفاً مستقراً إذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانتظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفاً مستقراً لا بقواً وحاصله أنك إذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لفوا على معنى الاستعانة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الأكل مثلاً أو على معنى الملايسة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور أتما هو في معنى العامل أعنى الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فإذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلبساً بالاسم في التأليف أو زمانه لامتصاصه في الابتداء أو زمانه أو مستعينا به في التأليف لا في ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ما قيل هنا من أن ما ذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المعقب عللة للتفسير والمعقب بالكسر معناه الآتي عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول المحشي قال الشارح بعد ما تبين الخ بنى عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمناء فيكون الثاني مستدركا والاولى أن يقول عقب قوله الحمد لله اقتداء الخ وما قيل ان غايته أنه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه محض تكرار لا غناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الحاقبة ما الحاقبة وما أدراك ما الحاقبة نعم يقال ان قوله بعد ما تبين الخ أهم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان التكنة الاولى وكذا الثانية لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فان اسلوب الكتاب وما انعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احدهما الاقتداء والمعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تعقيب المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) لربما توهم منه ان لتيمن مدخلا في تحقيق

هذه النكات وليس كذلك
 ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ)
 أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد
 ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات أتما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه
 وليس كذلك فان ايراد التحيد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات أتما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فنأطها نفس التعقيب وان أريد طريقته في البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون
 الاول عقباً فنأطها ذكرهما مع التعقيب والتكنة الثانية بنأطها نفس التعقيب فانه الذي انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما ولما قال في
 تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فان في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب
 على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعنى ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب
 فقط أعنى الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامر من الاول انه لو اقتصر
 على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ لربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية
 أعنى قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صفة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر
 مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية على ما في عنوان بعض الخطب وان كانت الحمد بهذا المعنى حاصلها في التسمية
 اذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فان معناه في ذكر الحمد بأي صفة كانت بعد التسمية
 فنزلته بمقابله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني)
 ان قوله قال بعد ما تبين الخ لظير قول الشارح في المطول (اقتح المصنف كتابه بعد التيسر بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين
 على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها أتما وجب ذكر الحمد للاقتداء وللمعمل بما انعقد
 عليه الاجماع والامتثال للحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر
 التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يحقق انعقاده الاعلى انه اذا ذكر الحمد لا يذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع
 على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظاً لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فإنه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة امثال الحديثين فمناطها ذكرهما مما لا خصوص ذكر الحمد فظنوا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقولوا امثال حديث الحمد ولما قال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما مما فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وامثال حديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور امتطالها أيضاً على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ما قال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر تقييد المعطوف أيضاً بذلك الشيء) فقوله اذ لاخفاء في ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدور وفي بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت تدبرك فيما تلونا تعلم فساد ما قيل فيه ما فيه أما أولاً فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على ما في المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك اقتح وقد فات هاهنا وأما ثانياً فلئن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضاً من التعقيب الذي ذكره ثانياً اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المقرب بكسر القاف بعد المقرب ولا يذكر بعده شيء آخر والافات التعقيب فاهو جوابه فهو جواباً وأما ثالثاً فلانا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وانا لانسلم ان ليس الامثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا قششت تجد

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلاً كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد

هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله اقتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه اقتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر الى آخره اذ لاخفاء في ان الاجماع لم ينقد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما قال الحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لكننا أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضاً قطماً (وأنه) انتهى فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لادكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول اقتح على ان المراد الاقتح الاضافي كما هو ظاهر فقط الاعتراض الاول وكذا الثاني وأما قوله واما ثالثاً فلانا لانسلم الخ فقد علمت ان ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولو ادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ما سمعت وقوله وانا لانسلم ان ليس الامثال بالحديثين الخ من مفسد قلة التدبر نموذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال الحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم ان التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث أنه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصويره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا ان بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازماً من التناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد واصر الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أهم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضاً توهم ان لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أورده عليه الحشي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الح) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى تبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما أشار عليه الحشي ونهناك عليه وملازمة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتمين به فلذا قال والمعنى تبركا باسم الله تعالى فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التمين بالتسمية كما فيما نحن فيه فلذا قال الحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بأنها للملازمة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الح جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتمين من الله تعالى أجاب بأنه مقول على السنة العباد تعليمًا لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله وإياك نعبد الح فثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الح حاصله أنك قد علمت من جواب البيضاوي صحة ان يكون التحميد في كلام الله تعالى بعد التمين بالتسمية والحيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التمين في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تمين لعدم تصوره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التمين من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى الحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي مجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الح) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

لانه لا اقتداء في تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم يعتقد على ذكرها وفيه امتثال بخديني الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحميد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحميد وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر أنه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

(٤ — حواشي العقائد أول) الكتاب المجيد مظهر وغاية وكذا يقال في قوله وعمل ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغاير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب ثم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالجاء المهمة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للحيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الأول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالقراءة اشارة الى علة الأول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الح به وعلى ما قال الحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الأخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجهاً لتفريق النكتة الأولى والثانية حيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له الحشي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار الحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الح) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم يعتقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الحيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجلة الذين اقتصروا على البسلة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لا على ذكرهما ولا يلزم منه ترك الامتثال اما أولا فلان حديث التوحيد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتوحيد حتى يطلب امتثاله واما ثانيا فلي تسليم محته نقول ان التسمية فيها امتثال حديث التوحيد اما لان التوحيد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التوحيد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس محدا بمخصوص بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الاتصال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القليل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا نهى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اتميت على نفسك (قوله قد دفع لانه صرح بعض الخ) هوشيع الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطنب البيان في توجيه محبة حديث التوحيد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٣٦) ومثله لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمده عند

المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال قد دفع لانه صرح بعض	ابتدائه الا ان ثبت عنده
شراح البخاري بان في محبة حديث التوحيد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى	انه لم يقل ذلك لا لفظا ولا
الله تعالى عليه وسلم الي الملوك وكتبه للقضاة مفتوحة بالتسمية دون التوحيد ولانه ذكر الامام النووي	غير لفظ واقلاب البحر

زبثا في نظر ذي النهي أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني في
وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصلى عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم محبة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتاده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التوحيد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما افعال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يعنى به ما هو اعم من لفظه وهو الذكر او مخصوصه وايضا ما كان فالأمر به بالذكر اما على الاول فواضح واما على الثانى فلان رواية الحمد معارضة برواية البسلة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسلة وعكسه فيسقط القيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسلة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت نافية والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتوحيد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فأما ما ذكره من الرسايل والوثائق كتباً مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الاتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجة حديث التوحيد ومبنى الاخيرين تسليمها وحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابى هريرة ذكر الله فداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتى وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفاهما صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجزم بالحلم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجزم وكذا الاقطع والابر فالسكل لازمة من حد علم مطالوعة للمتعدى من موادها اعني جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وحذمت يده فحذمت وقطعت يده فقطعت والمراد من السكل في الحديث التقصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخوانه والصفة مجذوم قال الجوهرى ولا يقال اجزم ووجهه المجدي القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع اقتناصها بالحمد بخصوصه كالصلاة فلها مفتحة بالتكثير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجري في حديث البسمة ايضا فبراد منها مطلق لذكر ذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والا كان مضطربا متن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يحمل ارتباط الحكم بالمقيد الاعتبار فيه بل باعتبار اطلاقه وهذا اما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغاء القيد وقد وجد الدليل هاهنا وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد من متافيين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة اما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسمة وعكسه انتهى وهو مبني على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسمة والحمدلة على مطلق الذكر يدفع التعارض بين الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كملبه الى هرقل بالتسمية دون

التحميد ومثله كتابه للقضاء وعصمه أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله أي كل خطبة كما في الحديث الآخر كل

في أول يشرح مسلم اما بدأ بالحمد الحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد اما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

خطبة لا تحميد فيها فهي كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي حيي بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لاعلى وجه أنه يبدأ به الفعل للتبرك واختيار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل اخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص أقل وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه مع ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجهها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للأمر ذي البال هو بدؤه بالبسمة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالبدوء بالبسمة هو الأمر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخبرت البسمة عن الخطبة فضلا عن تأخيرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه عن الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الأخير واما اختص هذا الاعتراض بالوجه الأخير لان محصل ما تقدم عن الثبوت عدم اعتبار القيد وإقامة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وهيئة يجوز الفاؤها ومحصل الاعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين اما بسم الله لم يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيدا لكن بما رويته عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله الرحمن الرحيم وهو أيضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة الحمد لله وبقرره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ محمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحشبي أيضاً وفي الاذكار وحسنه والفقائي في شرح الجوهره والزملي في النهاية والقسطاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال لناووي في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت بإسناد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الايعاب والتحفة وشرحه على اربهي النووي وغير ذلك فالعجب من أسانذه كيف لم يفرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشتهرة واففقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة المعجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدى مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق ومحصله ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق يتنا وينسجم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدى مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدى ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبتدي الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدأ بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدأ بالبسملة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث انشد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدأ بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أزدشدناك الى أن الحديث الواحد اذا

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدي بحمد الله وغيره مبتدئاً بالحمد لله وممثلاً مع أنه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعا للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق ان على المقيد أولي فليكن اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الحياي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبرى فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله اقول ان اراد الخ) محصله ان أردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر مجزئي أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمراً مجزئياً سلمنا الصغرى ومنعنا الكبرى فان غير المأمور به اذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي ثابت عنه ال في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبساً بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر الحشبي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبني على ما هو ارجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر مجزئياً من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع والسند ان هذا تكليف

بالحال لان البسملة والحمدلة عمل لسانی ولا يمكن للسان الاشتغال بعلمين في ان واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطاً فالامر بالمشروط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال فيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) يحصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثال للحديثين بقياس قظمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما أو لا يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما السكبري فلان معنى تعارض الحديثين كما يشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتاً بالعمل بالآخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ تعدية الفعل للاستعانة ولا للملازمة وعليه فثابت الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء تعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته مبدءاً للامر فعني بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حيثئذ سبيبة ولا معنى للطرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقتضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدء فيشكل ما لا يمكن اعتبارها جزءاً منه كالاكل والحلوة فالمبدءية لا تقتضي جزئية ولا عدمها فعني الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدءاً له بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امتثالاً وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ذلك لان نفس الفعل وفائدة قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدءاً له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او افلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان متعق ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء المذكور بهما بدون التعقيب (قوله وما توهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعني بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

يكون سبباً في جعلها مبدءاً لا يكفي وأما جعل قائده الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدءاً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معاً باللسان مثلاً لأن أحدهما باللسان والآخر بالحنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحة ما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفي في امتثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخيالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لانسلم أن البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما عداه لم لا يجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والآخر اضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لانسلم ان الباء في الحديثين للتعدي لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملازمة ولم يقل الحاشي كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا يمكن مقارنته لأمريين سرتين أصلاً فلا ابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبني على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فما قيل الأولى ماضيه قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لفة
بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لا يتصور بالامرئ أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي
لا يتصور بالبسلة والحمدلة معا وإنما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى
أحدهما فما قيل أن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديتين بقوت الخ) أفاد بهذا أن معنى
تعارض الحديتين عدم إمكان امتثالهما فلا حاجة إلى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديتين الابتداء بالبسلة واجب ومن الآخر
الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجاباً وسلباً لأننا نقول يتحقق التعارض أيضاً بأن يكون
أحدي القضيتين مساوية لتقيض الأخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم
الحديتين لا منطوقهما غير صحيح لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً لكذب الآخر وما
هنا ليس كذلك لأن إيجاب أحد الابتدائين بإجماع إيجاب الآخر إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد
الابتدائين لا بإجماع مباشرة الآخر فتأمل (قوله يعني أن المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم
على ما قال في المغرب بدأ بالشئ إذا قدمه لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشئ على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة
الابتداء وإذا أخذ بالقياس إلى بعض ماعده كان لبتداء إضافياً أي بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بالقياس إلى شئ ما قطع
النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لأنه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شئ من اعتبار
خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف فنسب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي كالفرق بين
القضية الكلية والجزئية والمهملية (٣٠) فقوله وهو ذكر الشئ قبل المقصود ليس معناه أن الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس إلى المقصود والأكان
أن الجار والمجرور واقع موقع المقبول به وهو لا يتصور بالامرئ فالعمل باحد الحديتين بقوت العمل
بالآخر (قوله فدفع) أما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديتين العرفي
وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا أمر ممتنع يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمر متعددة من التسمية
والتحميد وغيرها وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه أن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التلخيص بالمقصود فلا ابتداء في الحديتين يحتمل أن يكون إضافي
حقيقياً فقط أو إضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بإعداد الأول لأن معناه كما
علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخياطي فيما نقل عنه والمعتبر البائع أن يكون الابتداء في الحديتين عرفياً أو حقيقياً في الأول وإضافياً
في الثاني انتهى فاقصر الخياطي على هاتين الصورتين من تلك الصور الأحدى عشر لكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو
المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الدفين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد
الخياطي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسلة بقرينة قوله كما هو المشهور وإن كان دفع التعارض لا يتقيد به كما علمت
فتأمل (قوله وغيرها) كالتشهد والصلاة ويان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء
العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الإضافي من حيث هو إضافي لأنه الماهية لا بشرط شئ وهي تجمع الماهية
بشرط شئ وهذا بخلاف صدق الإضافي بالحقيقي فإنه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهملية
بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يتحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسلة
عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو دائماً يستلزم
جوازاً خيراً بالبسلة أن لم يوجد مقتض للتقييد أو مانع من اعتبار الإطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتها
ولك أن تقول الخياطي بصدد دفع التعارض يمنع ما أتى عليه من المقدمتين لا بصدد تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت
بما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الأخص
كما لا يخفى فابطاله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسملة لكن لا حاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الحياطي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحياطي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعته فيه وبالجملة ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فاقيل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني قابل أصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشاؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهم منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع فتأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وبطل ما أشهر في دفع التعارض من جملة في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى (٣١) جزئه وهو بهذا المعنى لا يتحقق بالبسملة

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعده وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله أنا لا نسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعده من الامور المغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعده من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعده من الامور المنفصلة فعني قولك إنما حسن زيد نبوت الحسن زيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتى عن اجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت إنما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع اجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه مقدم على جميع ماعده حتى عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول اجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما ان اعتبارك القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من اجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الورود قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متعلق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولاً وبالذات انتهى فلنألفي بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

ضرورة تقدم اجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل آتما يتحقق بول جزء من اجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

أى سابقا على جميع ماعده بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء
للإصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الإصاق هي التي تدل على التصاق أحد المصولين بالآخر في زمان العامل سواء التصافي
نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مررت بزيد وظاهر أن البسمة هاهنا لا تتصق بالمتدي في زمان
الابتداء الحقيقي بل الذي يتصق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي
مبنى على كون البسمة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما
البسمة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا إضافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسمة مثلا أن تقع البسمة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن
مما يتعلق بها فعنه سبق البسمة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فقولك ابتدئ التآليف بالبسمة أن لاحظت تعلق التآليف بها
فنهائ أن البسمة أول متعلق للتآليف وأن لم تجعل التآليف متعلقا بها فعنى ابتداءها بها سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه اشتبه
عليه ابتداء التآليف بالبسمة بالشروع في التآليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) أعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلمة في على تقدير جعل الباء للاستعانة تحمل الظرفية والسيبة كجعلها
صلة كما ينه والاولى أن تكون سيبة بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جعلت البسمة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بأن قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الأمر سببا في جعلهما واسطة في بدئه لاعتنا الاستعانة بهما في بدء أمر

معنى القصر الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ
الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون
بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما أن انصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى
ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورة أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعنى أن المراد
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزما

من غير أن يقصد ذلك إذ
لا يتحقق جعلهما واسطة
في بدء أمر إلا حيث
يتحقق قصد قوله في
الحديثين لا يبدأ أن كان
من المعنى الأول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله وبالحمد لله لا قول فيه المذكور إذ المقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قیده كما
هو مقرر فالعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسمة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما
فهو أقطع وإن جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسمة
والحمدلة واقفاً فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقف فيه مستعانا بالبسمة
والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحشي وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الأول
والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أى الأمر سوا جعلته متعلقاً بالفعل أو بمحذوف
قيده له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول موقرا مع الباء
المجارة له وبصح التصريح به فإن جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لا قول فيه إذ هو قيد للاستعانة لا البدء على نحو
ما تقدم في الاحتمال الأول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الخ من غير حاجة إلى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للاستعانة بهما في البدء وجعلها مبدأ وغير خاف
ملازمة البسمة والتحميد للبدء تصدق مع الفصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلها مبدأ وغير خاف
عليك أن البسمة والتحميد على تقرير الاستعانة إنما هما واسطة لبدء ما تقع البداءة به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسمة

والحمدلة وما يتبعهما ولا شك أن البدء بأول جزء بدء حقيقي فاقيل الظاهر أن الابتداء على جعل البدء للاستعانة أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره أذ ربما يكون هنا بعد التسمية والتحديد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حمل الابتداء هنا على الحقيقي انتهى لا يحصل له قائل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئبض تقول آض يئبض أيضاً مثل باع أي رجع يعني أرجع إلى الحكم بجواز أن يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسلة والتحديد والصلاة والسلام على آل والأصحاب بعد أن حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أقبل ذلك أيضاً معناه أقبله عوداً إلى ما تقدم فاقيل قوله أيضاً أي كاستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فانضح أمر التشبيه ويجوز أن يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكشف والعلماء المعاصرين والتأمل الواقف وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي إليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخبالي يتضمن أمرين الأول صحة أن تكون البدء في الحديثين للاستعانة وأشار له بقوله ولك أن نجعل البدء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين وأشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بأمر الخ والغنى ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قبل فيه نظر ومحصل الاعتراض الأول لو كانت البدء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والتالي باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء إذ لا يكون جزء الشيء الأصلي واسطة لابتداء وجود الشيء لأن التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء لا يقال سيدكر الغنى عن السيدان البسلة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشي

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية والتحديد بل بأمور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ إذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزءه إذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ — حواشي العقائد أول) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة

فالملازمة صحيحة فقله يلزم أن لا يكون شيء من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله إذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فاقيل أن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيء من البسلة والحمدلة جزءاً منه وإن كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة التجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية هنا حقيقة كما سيدكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا يمنع في أن يكون التحديد جزءاً من المبتدأ وأي استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وإنما تمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالي فلانا نقطع بأن البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالأبتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة إليه من الغنى (قوله ويمكن أن يلزم ذلك الخ) محصله لا نسلم بطلان التالي وما ذكرتم في بيانه لا يفيد فإن غاية أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهي المبتدأة ولا تمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فاقيل كفي في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحديد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراداه الغنى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فلا أولى أن يقول الغنى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزءاً من المشروع فيه لأنه يستلزم الابتداء بأحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التصفيح نحو ما سيأتي في الملازمة وبما سيدكره جواباً عن القيل فابقاه كلام الخبالي على إطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا يحيد عنه ولا غبار عليه انتهى فإنه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه الثبات إلى اعتبار

الباء صلة قبه (قوله ويلزم ترك التأديب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأديب مع الله تعالى والثاني باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها باء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالى آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل لا يقال انما يلزم ما ذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلاً قلت قال السيد في حاشية الكشف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا أيضاً اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى ثم اعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لا يضرنا في دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ معنى التعارض على ان الباء في الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضاً بحمل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملازمة ويجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملازمة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهوراً لكن في النفس منه شيء فانه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتدلاً في ذاته لا يتعلق به القصد بالذات أصلاً فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوسل اليه الا ترى ان الأيمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطاً لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لا يتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقشور ولكن (٣٤) لادلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

الخ) محمله جواب يمنع البيان ويلزم ترك التأديب في اسم الله يجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحثية من الحمل على التلبس قبل فيه نظراً لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر الى الفعل حقيقة اسم الله

تعالى وليس كذلك فان المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فصدر يتوسل اليه يرجع الى وان الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما قلناه المحشى وانت خير بأن هذا الجواب يلحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جتان في انه لا يجدي نفعاً اذ الشيء الذي يتوسل ببركته الى أمر لا يكون مقصوداً لذاته أيضاً بل يقصد بتحصيل البركة المتوسل بها فالتعويل على ما ذكرنا (قوله وقد رجع الخ) أي السيد يعني ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلاً عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحثية قيد للاولوية لتعليل لما لاستفادته من التفریع وأشابه الى ان باء الملازمة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالاً من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأقوال ولهذا قال في الكشف ان باء الملازمة أعرب أي ادخل في لغة العرب وأفصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد على دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التنافي بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تنافي الاستعانتين في الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تقدم عليه ويتقدم بعضها على بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صح ما قاله المحشى ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما للاستعانة بهما في الابتداء فحصل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بامرنا في الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامر ان المستعان بهما لا يتحققان في آن واحد والامر ان ههنا في الحديثين كذلك لا يجتمعان في آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية أعني زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعني التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تحقق الاستعانة بها في آن واحد كالأستعانة في ابتداء الكتابة بالقلم وبالسند وبالمداد وبالبسملة أو الحمدلة لا اشكال في امكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بهما

الامور فما ذكره الخياي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ انما يفيد عدم توافي الاستعانة بأمر متعددة على الابتداء ولا كلام لنا فيه وانما كلام السائل حسبا ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بأمر ينافي الابتداء مستعينا بأخر حيث ان الامرين لا يحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال تقترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر المشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة اذا لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل ان مبني السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاثيان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وفاسد أيضا اذ قد علمت انه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزءا منه وبقرير كلام المعترض على هذا الوجه لا توجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا ما ذكره انتهى فانه مبني على ان قول المعترض وان لم يكن بين الاستعانتين تواف تسليم امكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت بقرير الاعتراض فتأمل (قوله لا نسلم ان الابتداء بشيئين الخ) محصله منع ما مبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله (٣٥) ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط

يلزم الخ بل الاستعانة بها
استعانة بركتها كما قدم فحينئذ
لا نسلم ان الابتداء في حال
الاستعانة بها انما يكون في
آن التلفظ بها حتى يلزم انه
لا يكون في آن التلفظ بالتحميد
وحتى يلزم انه لا يمكن
الابتداء بشيئين يشغل الفم
في حال الاستعانة بالبسملة

وان لم يكن بين الاستعانتين تواف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس * أقول لا نسلم ان الابتداء بشيئين باستعانة بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابس على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض نوح ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقفا في آن التلفظ وبهذه كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة فان الاستعانة بها تستمر الى تمام الأمر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فاقيل هذا الجواب مبني على ان تكون التسمية جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الأمرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجهه * واعلم ان كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لنحو متعلق يبدأ لاستمر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخياي وسيدفعه المحشي بنظير ما ذكره ههنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما مبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمبني الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وانما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعينا مؤول بسبق الاستعانة وهو مقلون للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جهل زيد

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وفول المحتسب لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون نوحيا للحال مع انه سابق على عامله فتأمل فاقيل جواب الحشى المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره اولاً ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله) فلا ابتداء محمول في كليهما (الح) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعني من أن يكون حقيقياً أو غيره وبالسمة حينئذ تحتمل أن تكون جزءاً كالحلقة انتهى وقد علمت ما فيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار السمة جزءاً على هذا الوجه (قوله أي لو بدى ذلك الامر ولا يكون الح) أشار بهذا الى أمرين الاول أن بقاء الملابس هنا لا فائدة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني أن مرجع النفي في الحديث القيد أعني متلبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله متلبساً لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدور) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لأن المقصود منه هذا الدفع فإن الظاهر أن قوله ولا يخفى الح) على نخط قوله سابقاً ولا شك أن الاستعانة الح) مجرد بيان ستزام جعل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المتدي أو المتدا حين الابتداء بالسمة والحلقة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغري فدلالتها قياس من قيل المساواة بأن يقال للتلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

ومعنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملابسة الح) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة فلا ابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ متلبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدى ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر متلبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملابس الح) دفع لاعتراض مقدور وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما معاً محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابس معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المتدي ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل

وأما الكبرى فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتداء حين ذكر التسمية الح) وتقرر ظاهره (قوله وحاصل الدفع أن الح) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى أن بقاء الملابس تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد الممولين للمجرور في نفس

ذلك

العامل وان لم يقتربا في زمانه نحو خرج زيد بعشرين

اذا خرج هو قبل الظهر وعشرين بعد العصر مثلاً وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطلحاً في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الامم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء* الاصلاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يتصاقا فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم مجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن بقاء الملابس هي بقاء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاصلاق والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضربنا وان أراد التلبس الذي هو معنى بقاء* الاصلاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء* انما يكون بذكرهما معاً قلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة بكون الارتباط بين الشئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشيء) أشار بهذا الى أن الباء في قول الحشى وقوع الابتداء بالشيء بقاء الملابس وهي متعلق العموم في قوله نعم وقوله بأن يكون ذلك الشيء جزءاً بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الح) ففيه إشارة الى أن قول الخليلي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بأن تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن الحشى أيضاً كما لا يخفى وهما أظهر من جعله مبطوفاً على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قبل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً وبالسمة خارجة فانك لو جعلت بالسمة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو أن التلفظ بالباء من باسم فلا يكون أن الابتداء أن التلبس بهما وأن أخرت بالسمة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم يجعل الحمدلة جزءاً لم يكن أن يكون أن الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فاقيل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون أن الابتداء الخ) واتحاد الآتين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالحمد راعى فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحديد الخ) أى أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدى حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وأما اتحاد الآتين لأن ابتداء الأمر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بأن الاظهر ترك قوله لأن أن الابتداء الى قوله لأن ابتداء الأمر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وإن حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى أن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل آجنبي فقي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فانصل البسمة بالحمدلة بحسب اتصال الآين بالآن واتصال آن آخر التسمية بأن همزة أما يتحقق عند التأخر (قوله قال الحشوي المدقق وفيه الخ) اعلم أن الحشوي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الحليالى

ما سبقه عنه الحشوي لأن الملايسة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعنى ان الملايسة تطلق على منين أحدهما مشهور

ذلك الأمر بدون تحلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدى بهما أما التلبس بالتحديد فظاهر لأن أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد الحشوي بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما ان أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال الحشوي المدقق وفيه ان كون الملايسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديتين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد بهما المعنى الثاني لا الاول فلي هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الا انه ملايس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لأن الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لأن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملايسة الى آخر ما نقله الحشوي فانت راء يعترض على المتصدي في توجيهه كلام الحليالى بما ذكر وفيه التصريح بأن الملايس هو الابتداء فكان المناسب للمحشوي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض في البيان لكون الملايس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على الحشوي مع وضوح اللام الا ان يكون قد قصد به الإشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر المتصدي لا مكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملايس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدى مثلاً كما جرينا عليه تقدير (قوله محل بحث) وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بأن باء الملايسة هي باء المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتماعا لكن بينهما مقاربة جزئية (قوله مع أن الظاهر ان المقصود الخ) محصله أن باء الملايسة وان صح أن تكون ملايسة الفعل بالجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الاول لأن مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الاتم وهذا إنما يكون بملايسة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً وتوقف هذه الملايسة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الأمر ذي البال حتى ترجع اليه الملايسة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان بآء الملايسة لا تكون لملايسة الفعل بالجور وكيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع ان الظاهر ان المقصود الخ ولم يقل مع ان الملايسة على تقديرها هي ملايسة المبتدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من ان النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصفت مروري يمكن يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملايسة بين الفعل والجور اذ الالتصاق نوع من الملايسة مبني على عدم فهم منزى كلام المدقق والله در الحشى حيث سلم له ان الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الم شروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فلايسة له الحمدلة من ملايسة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملايسة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملايسة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وزد لمعان أحدها الالتصاق. ويقال الالتصاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أحمنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحشى فتعييره عن بآء الالتصاق بآء الملايسة اشارة الى ان الملايسة من قيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذاك معنى مغايراً للالتصاق كما صرح به الكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلابسه زيد فحصل الرد ان المراد من بآء الملايسة هنا بآء الالتصاق وهي بصريح المقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتلويح المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى بآء الالتصاق بل الى الاستعمال فان اسفست مع فعل لازم لا يتعدى

الملايسة ملايسة المبتدي أو المبتدأ بهما لا ملايسة الابتداء بهما * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للافية قال اصحابنا بآء الملايسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المتصّب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المتع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعمل ان بآء الملايسة تستعمل	الابهاف لقواع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى التوعين واحد أعنى اتصال أحد المفعولين بالجور في زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول
--	---

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في بآء الالتصاق وكلام المدقق في بآء الملايسة فلا يندفع بحجته بهذا النقل بمعنى غير صحيح نعم قد تنبأ الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحشى لافي باب حروف الجر ولا غيره فعمل ما نقله الحشى كان بهامش الشرح منسوب الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان بمباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أى من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعني من قولك أمسكت بزيد فان بآء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجور وواقترانه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسسه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المتع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلاً وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحشى أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمر أفزمت منه امساكك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل للفعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمسكك فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أى بقسميها كما اذا أمرت شخصاً بامساكك عمر ولزم منه امساكك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم أمر لأمسك انتهى وأنت خير بان كلام الحشى ليس صريحاً في شيء مما ذكر لا مكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه بآء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المتع من التصرف فالفعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاثنيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فهما إلى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الجواز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاثنيان بالباء وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الأول وما ذكره في قول الحاشي من غير مباشرة حيث صور به ما اتفق فيه المباشران عجيب بعد تصريح الحاشي بأن الماسك بمعنى المتع من التصرف وبعد جعله الشرط كليهما لاستلزامه أن قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصور فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمرو إذا نزع يديك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الأول في كلام أبي حيان فلا متوهم أن المعنى الأول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الأول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التوزيع راجعاً إلى اختلاف المعنى كما نبهناك عليه (قوله وأندفع ما أورده بعض الخ) حاصله أن الفعل المتعلق به بالملابسة أن لم يكن له مفعول وجب أن يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فإن صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وإن كان له مفعول وجب أن يكون صدوره عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فإن صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفية أن بقاء الملابس تتعلق بمحذوف حالاً فيتعبد الفعل بها وحيث أن صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة أن ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث الأول وأندفع ما أورده بعض الفضلاء أن بقاء الملابس تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور وما بين المكشوف أن ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فإن الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر إلى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدئ لا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والمبتدأ ملاين بالابتداء والابتداء ملاين بهما فكأنما ملاين بهما واعلم أن ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فإن الجزئية من المبتدئ الخ) يارب لترتب الاندفاع على المتقول وحاصله أن قوله على وجه الجزئية أن كان حالاً من المجرور في قوله أن ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى أن تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فقول غاية اعتبار المجرور أول أجزاء الفعل أن يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا يناقض اعتبار الملابس فإن قولك أمسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم أن بقاء الملابس تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لا ارتباط أحد الممولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خروج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فإن الخروج والشراء لم يتعلقوا بأحد الممولين في حال التلبس بالآخر وإن كان حالاً من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى أن ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كونه جزءاً من الابتداء سألنا أنه ياباه ضرورة أن الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته إلا بعد تمام جميع أجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدئ وهذا جواب يمنع أن مراد الحيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدئ الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا يناقض الظاهر المقصود فإن اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدئ مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمبتدئ أو المبتدأ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم أن ما ذكره الخ) هذا اعتراض من الحاشي على الجواب المذكور حاصله أنه لا حاجة إلى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبنى على حمل الملابس على حقيقتها أعني التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبنى على خلاف المقصود لا يقال لانسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابس على حقيقتها لا يحقق امتثال حديث الحمدلة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروء بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يتوخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الحيايى بمثل ما دفع به المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الح) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابس بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردما اعتبار الجزئية كان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الح مورد ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الح) اعتراض آخر مورده أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لا يناسب ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المعترض كلامه في البسمة انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملابس انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف فبهي ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيسر بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازماً بهما ان الابتداء	المعترض كلامه في البسمة انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملابس انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف فبهي ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيسر بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازماً بهما ان الابتداء
--	--

ان استلزام الجزئية الح كما لا يخفى قائل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع الخروج آياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متافيان فدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشي المدقق الح) اعلم ان المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشي وهنا وعند الكلام على جواب الحيايى قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه ومحصله ان شمول الملابس لذكر البسمة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملازمة الابتداء بها أن المبتدئ في الفعل كان قد تلبس بالبسمة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة لملازمة الابتداء بالبسمة لا بالنسبة لملازمة الابتداء لاحد لان إمكان اعتبارها جزءاً فان الملابس عليه تكون حقيقية فاقول عنه من انه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملابس عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يعني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الحيايى بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حيث اذ ارتكبنا هذا التأويل الذي لامناص عنه بناء على أن الملابس لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملابس بالقياس الى المبتدئ كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة البسمة فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملابس بهما بالابتداء زيادة على عبارته لا حاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تحليل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

وقوع الملابس بهما قبل الابتداء معنى لكون الابتداء ملاسبتهما انتهى فقيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملابس هي ملابس المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء بأخر من غير تحلل ثالث من الملابس وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لغو لا حاجة إليه ولبعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملابس معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في السكك بناء على أن الزمان مركب من الآتات كما صرح به الحاشي هنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالقطعة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لأن أن الابتداء أن التلبس بهمة الحمدلة وهو متصل بأن التلبس بأخر البسمة الذى يعتبر تلبسها فإذا اعتبرنا هذين الآتين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معنى للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء) قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول مثاف لقوله لأن أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وقه أن اعتبار الشيء الآتى زمانياً بمعنى واقعا في زمان لا ينافي كونه آتيا بل لا ينافي كونه بريئا عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبلة وبعده وأما المثاني لكونه (٤١) آتيا أن يكون زمانيا بمعنى انطبق

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لكن قوله نعم الخ) يأتى الخ) أما أولاً فلما ذكره في توجيه ابائه عما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملابس قسماً أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا

وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء إلى آخره يأتى عن هذا التوجيه فانه يدل على أن الاتصال قسم من الملابس ويمكن أن يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بأن المراد بقوله أن لا ابتداء أن التلبس بهما أن زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا أن أن الابتداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذى هو أن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآتين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم الخ يأتى عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعنى أن الباء في قوله بحال ذاته آلة لا يصل معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لنوسوا كان

(٦ — حواشي العقائد أول) مصاحبة فلا يصح توجيهه على أن التلبس مناه المصاحبة وأما نانيا فلان كلام الخيالي صريح في جمل ذكر البسمة قبل الابتداء بلا فاصل ملابس للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر الا أن المتقدم زمانا يفاير زمان اللاحق ضرورة التغايرين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر أحدهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللإشارة إلى أن الآباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيان (قوله يعنى أن الباء في قوله الخ) اعلم أن لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذى يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهب زيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء فى على والتجاوز فى عن والظرفية والملابس والألصاق إلى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابس والاستعلاء مثلا وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابس مثلا أريد منها المعنى للأخير ومقتضاه أن تكون هنا محض التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة الحشى من جهة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج إلى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قابل بآء الملابس وهى ما توصل معنى الفعل أو شبهه إلى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابس كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره أن المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار إليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء إذا ربطته به وبهذا ظهر سرقوله يعنى وأن دفع عنه ما قبل لا يصح كون الباء للظرفية حسين كونها للاتصال الذى هو معنى التعدية إذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان مبناه على اعتبار الصلة بمعناها الرابع ونعلم ايضا ان ما احبب به عن هذا القيل من أن مراد الحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاجين كونها للايصال فيكون هذا توجيهاً آخر لعبارة الشارح غير ما ذكره الحياي من بناء الفاسد على مثله (قوله كما يشعر به عبارة الحشي) أي عبارته المتقولة عنه فيما سيأتي حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الاصلاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الاصلاق انتهى فانه يفيد ان المعنى الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة الحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا إشعار لهذا القول حين كون الباء للايصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للايصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبني على أن مراده عبارة الحشي في قوله فعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن اللزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعنى ان يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله اولاً لاصلق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهبت يزيد وسطوت بعمر و بناء على ما قيل إن الاصلاق معنى لا يفارق الباء في جميع مواردنا فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعني ارتباط أحد المعولين بالآخر في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مرتت يزيد فان زياداً ليس بمار فانه بهذا المعنى معنى باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الحياي (٤٢) الظاهر ان الباء صلة التوحد محصلة انما كان احتمال الصلة ظاهراً بالنسبة

لاحتمال الملابسة لان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة الحشي أو للاصلاق مأخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته بأخر صيغة التفعّل عليه لا يحتاج الى تكلف اذ هي عليه وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتقرّد به فعني المتوحد بجلال

بمعنى الاستقلال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وأنت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعّل على معنى الطلب ولذا قال الحشي المدقق واعلم انه قد يكون التفعّل بمعنى الطلب نحو تكبر وتمظّم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتا فلا احتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضاً بان اضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له الحشي الحياي فيما سيأتي لأن في قولك المتوحد حال كونه ملابساً للذات الجليسة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التغاير الاعتباري كاف في الملابسة بان يراد من الذات الجليسة هي من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعزلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضاً فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي ان كانت بمعنى عدم وجود النظر ذاتاً وصفةً وفعلاً فظاهر وان كانت بمعنى عدم اقسام الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعزلة يستلزم اقسام الذات كما بين في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان التوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابساً بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليسة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الحياي في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمالي الاضافة بخلاف المعنى الثاني فانه وان صح اعتباره في اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت اشارة الى انه المراد من الصيرورة كإسآتي وفي هذا اشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو السكالم فيه دون الاول وفي فيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لازمان للاحتمال الاول لأن من انفرد بمجال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون للغير مدخل في انفراد الجلال ويكون ثبوته له على وجه السكالم ولهذا قال وان أمكن اعتبارها ولم يقل وان أمكننا قيل وفي إمكان اعتبارها منع ووجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار السكالم فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني الخلقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لتفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من تفي الاحوال يقولون الخافقة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الاشعري واني الحسين البصري فأنهما قالوا الخافقة بين كل شخصين موجودين انما هي بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحلية والعالية والقادرية التامة وزاد أبو هاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة أعني الالهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأيضا قبح
ينجزم بالذات مع التردد في
الخصوصيات من كونه واجبا
أو ممكنا جوهرأ أو عرضا
وأيضا قولنا المعلوم اما
ذات أو صفة حصر عقلي
فلولا أن المفهوم من الذات

الذات المتفرد بمجال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو السكالم وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى السكالم ولا عدم مدخلة الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضا (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصواف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نقاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالنعين فان المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعيين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملازمات وهذا الدليل هو المشار اليه بجعل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال ذاته وكال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يحظر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالخالي أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى متميزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافا فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية السكية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قلما انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أي الماهية السكية كما هو صريح كلام الفريقين فعمله على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو أريد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفى المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثل شيء من أنه نفى المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفى المشاركة في الذات المشخصة ضروري لسكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلائم ذكره في مقام المدح الذي يناسبه ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالمدح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافي المشاركة في الماهية السكلية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثل شيء أو أن المراد من نفى المشاركة في الذات المشخصة نفى أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحبته ولا شك أن كلا من المعنيين أمس بمقام المدح لكن ورود أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية السكلية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهما الاعتبارين ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية السكلية ويتم الرد تأمله فانه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أي يكون للملابسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملابس الدالة على (٤٤) ارتباط أحد الممولين بالمرور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية السكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية السكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل أن يكون للملابسة) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لا يخاله إليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد حينئذ معنى المتوحد بحلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بحلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملابس تلبس فاعله به وأنه على الأول ظوف لفو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهور وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قاله الفاضل المحشي من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسماً لكونها

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لا مثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وأما

جمله حالا من الضمير لأن باء الملابس بالمعنى المتختم لارتباط الفاعل بالمرور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة بدنها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة أي ذاتاً وصفة وفاعلاً كما أشرنا إليه (قوله واندفع ما قاله الفاضل المحشي الخ) هو المولى الحلي أعلم أن بعض التحويين اختار أن الملابس معنى عام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالتصاق حقيقياً أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والالتصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورده الحلي جار على الرأي الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة فالذي ينبغي أن نكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغواً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالا من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملابسة نسباً لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف وعبرة الحلي فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة الخ ولك جعل قوله للملابسة حالا من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وأما قلنا ينبغي الخ جواب عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجري على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملابس معنى عام فعبّرنا بيبغى مراعاة لذلك القول وكان في التعبير به دون التعبير يجب إشارة إلى الجواب عنه بأن تجري على الرأي الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني الالتصاق أي ارتباط أحد الممولين بالمرور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى المرور ولا شك أن الملابس ضمير المتوحد بالمرور فرد من مطلق الالتصاق أعني ارتباط أحد الممولين بالمرور فيكون من قبيله وليس مغايراً له مغايرة كلية

كالإنسان والفرس ولا شك أن الملابس التي تكون من قبيل الالتصاق بهذا المعنى تغاير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالجرور وتكون الباء على الأول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفي التعبير بالمناصب إشارة إلى صحة جعل الباء سببية أو لابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره المحشي خلافا لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه إذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملابس من قبيل الالتصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقا سواء كان صلة أو لا انتهى ولقد ذل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابس شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب أن المناسب هو معنى الالتصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالتصاق ومعنى الملابس من قبيل معنى الالتصاق ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابس فجعله قسما لها ليس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لجرور يان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا يمجبه من له أدنى مسكة فاسد إذ ما ذكره في اليان من قبيل الشكل الثاني وشرط اتناجه اختلاف المتقدمين في الكيف مع كلية الكبرى ولا يرتد إلى الأول بعكس الكبرى إذ لا تمكس الاجزئية لاتصلح كبرى الشكل الأول هذا وقد ذكر بعض الحواشي أن قوله ويحتمل أن تكون الملابس يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحداً بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر أن الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذاً من قولهم توحداً برأيه ويحتمل أن يكون الخ فلي هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فإن الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فإن الملابس بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية إذ الباء الظرفية بـ الملابس أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فإن الباء عليه

تكون ظرفا مستقرا بل
يتعين أن يقال إن المراد
من الملابس محض التعدية

صلة وإنما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لأن الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو
معنى الالتصاق أو معنى الظرفية وظاهر أن معنى الملابس من قبيل معنى الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك
معنى مغايرا للالتصاق (قوله فحينئذ) أي حين إذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعّل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه أن قولهم توحداً فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره
على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعّل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله إذ ما لهما
واحد لا بالثاني فقط وهو ما سيبطله المولى المحشي والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة التفعّل الخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به
ولم يجعلها المنصحة عن شرط مقدر والا لقال أي إذا أردت يان نكتة اختيار صيغة التفعّل على تقدير الملابس فصيغة التفعّل
على هذا التقدير الخ وأشار إلى أن الفرع محذوف وهو وجوباً نكتة لاختيار صيغة التفعّل وأقيم قوله أما للصيرورة الخ مقامه
لكونه مفصلاً له وأن التفريع مبني على مقدمة مدلوّمة وهي أن اختيار الباء في بعض التراكيب التوحد بدلاً عن الواحد مع
أنه أخصر منه لا بدله من نكتة أن قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة التفعّل من نكتة على تقدير الملابس كذلك على تقدير
الصلة فلم يختص هذا التفريع باحتمال الملابس قلت لما كان يان المحشي للاحتمال الأول وإفيا بيان النكتة أعني كون صيغة التفعّل عليه
الطلب كما تقدم شرحه لم يحتج إلى التفريع عليه وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضاً كما تقدمت
الإشارة إليه لكن أراد الخيالي رحمه الله تعالى يان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الأول أعني الثبوت بدون صنع أو السكّال
لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى السكّال ولا عدم دخول الغير الخ لا يقال يان النكتة
أما يحتاج إليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة تفعّل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع
بمعنى قلته واستعمل بمعنى فعل نحو استعمل تفعّل بمعنى فعل نحو تحقق الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو
تطهرت المرأة بمعنى طهرت أي انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهرت بمعنى كف عن الأثم وتوحد بمعنى وحد
كلم وكرم أي بقى مفرداً ورجل متوحد بمعنى منفرد والله الاوحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من
القاموس وإن لم يذكر صاحب الشافية أن فعل يان بمعنى فعل ففي الرضي أعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها وما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لا تضبط لانا قول قال الرضى لابد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وأما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم انه يصح أن تكون النسكته في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي اتصف جلال ذاته أودانه الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي اتصف ذاته بها كذلك مع ملايسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النسكته في الاحتمال الاول قول الخيالي فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النسكته فيها هو الطلب وتقدم شرحه فقول الخيالي في الثاني اما للضرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل مجرد التمثيل وآثره لمساعدت من أن غرضه بيان ما يتنازه الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قرله فينشذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملايسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يحىء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وتعمل لمطاوعة فعل نحو كسره فتكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجع وتعلم وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على السكالك مجازا ثم قال والمعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلا تكلف وأما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملايسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لار المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل

والذات غير الجلال لا بمعنى
الغيرية المصطلحة عند
الا شاعرة وهو امكان
نسكته لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم
تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون
والانصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريده عنه

الاتفكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية
يحتاج الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملايسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم
صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لا يوجب لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالي ما قال لكان الواجب أن يقول اما
للصيرورة بدون صنع واما للسكالك كما لا يخفى وعلى تسليسه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستعمال توضيح
الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفرع بالتأني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجمله
ما ذكره المولى المحشى من أن التفرع لبيان نسكته اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى
أن قول المحشى كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فإني
قوله كما في تحجر واقعة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هالك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله
تحجر الصير وتخلت الحمر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لمن معنى كون التفعل للصيرورة بدون
صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن
المراد المعنى الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله ففي اختيار) منقول عن الخيالي والمعنى الاول في التردد
مجازي للصيرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله ان أر يدمن الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق
الكون والانصاف مجازا لملاقاة الاطلاق والتقييد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله
والتجوز أعما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من
حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله
ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التردد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه قيس (قوله اشارة الى أن انصافه الخ) عبر هنا وفيها سباني بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذي امتاز به المتوحد عن الواجد لم يدل عليه بصرح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشاري عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فلاه الواقع ويصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقله ليس للغير الخ تأ كيد لما قبله (قوله أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التورع ليصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغافل قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من قسي الغفلة التي هي أصل تغافلت فتغافل على هذا لا يهاكم الامر علي من تغافله ونرى من قسك ما ليس فيك منه شيء أصلاً وأما تفعل في معنى التكلف نحو تحلم وتقرأ فلي غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ليهاماً علي غيره أن ذلك فيه وفي تغافل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوم الناس أن ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحالة يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافاً لما جرى عليه الحلبي كما سباني وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمعاماة وهو يسلم أن يكون

لاستحالة على الله تعالى في اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى أن انصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله ولما للتكلف) أي أما أن تكون صيغة التفعّل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كافة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني السكّال لما أن الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه السكّال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أبواب اللغة معنى مستقلاً

نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاتكاف بل التبعية في الجملة فملازمة الجواز لزومية السكّال وفي المنقول عن الحيايى توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد أن الملازمة اللزومية ومرادها المتبوعة في الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكأله تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور في كلامهم من معاني تفعل أنه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعه فقطع أو للنسبة نحو قيسه فقيس وزره فزهر ونمته فتم أي لسببه الي قيس وزار ونم فانتسب أو للتعدية نحو علمه فتعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللانحاد نحو تردي الثوب ونوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتخرج أي تجنب الأثم والخرج وللعمل المتكرر في مهلة نحو هجرت الماء أي شربته جرة بعد جرة والمعنى استفعل أعني الطلب نحو تنجزته أي طلبت إنجازه أي حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه أنه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه أنها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معنى صيرورة الشيء ذا أصله كئاهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يحجي لصيرورة الشيء نفس أصله نحو ترب العنب أي صار زيباً ومثله تخمر العصير وتخللت الحمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجراً نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المسادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على عمل وندرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كوته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولاً في كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الحيايى بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيهه

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصلة أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم يصدد ذكر المعاني الحقيقية إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم يذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضاً فحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قبل هذا المثال في حواشيه على الكشف فيحمل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً وما يؤيده قول الفقهاء وإذا تخلت الحجرة طهرت بر بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخيلة الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد ويتقرر المقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لا الاستدلال فلا يضره احتمال معناه آخر وكذا تكون وتولد وشكشفت لك إن معنى قوله للصيرورة بدون صنع أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد ولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيوضح لك وبعد التيا والتي فيه نظر فانتظر (قوله) وإنما قابله به هنا (الح) هذا هو الدافع للقبول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الح حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال وحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مقابل معنى	وأما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قبل أن هذه
التكلف ولم يذكره مفرعاً	الصيرورة ليست معنى الفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع	أن الفعل الذي يكون على وجه السكفة والمثقة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغة
من الفاعل فلا يجامع معنى	التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافعية

ولذا
التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام
البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر قوله لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو فاسد فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قبل الح علمت محصل القيل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف بمعاناة الفاعل أمر لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به لعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع لعلاقة الإطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال في مطالب الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتبتين وغير خاف عليك أنه لا وجه حيثئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني فعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد أن لم يكن باطلاً وبعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحيثئذ فليت شعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فللمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططاً من قال معنى قوله مطلقاً أي غير مقيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الح انتهى نعم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله) وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقاً

هو الاغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فاقبل أى في استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب للصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو تأهل وتأصل أو صيرورته نفس أصله نحو تزب ونحمر وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول تقدير (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى لفيته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيرها لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يبلغ ملام ثم مقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شيء منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروع تفرعه وترتبه عليه وإنما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لم يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فاقبل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة في المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ما قيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان الحق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولما ورد على الاخفش في قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً فليس لك ان تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك انتهى وهو صريح في أن

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا سمت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملازمة وصيغة التوحد للصيرورة لغنى

(٧ — حواشي العقائد أول) واستعمال توحد في معنى التكمال بطريق الفرعية فهما عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفعل في أي مادة كانت على معنى التكلف وثبت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد مجيؤه مرادف وحده كعلم وكرم بنى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبزايه انفراد بالله المتوحد ذو الوجدانية وتوحد الله بمصنعه عنده بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كون وفي تولد معنى نشأ والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرق الفئاد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أى بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضرباً من المبالغة وجعل الباء في جلال ذاته للملازمة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك ان ما ذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن الفعل يحى بمعنى الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكر من معاني توحد الطلب وقولهم في توحد برأيه معناه انفراد واستقل لا يدل على معنى الصلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت إشارة اليه فالصواب على تقدير الملازمة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أو بمعنى ذي الوجدانية وهذا ما وعدناك من البحث نخذه وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء) يريد أن قوله بمعنى التوحد الخ مفرع على احتمالي صيغة التفضل على ترتيب

الف فتقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محمول معنى على تقدير التكلف وفي تقريره اشارة الى أن قوله مع ملايسة جلال الذات راجع الى المحصولين والى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات وقوله أعنى الكون بيان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لالكمالها على ما فهم فتقدير (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف الى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته الى جلال الذات وكمال الصفات فان بأزلية الذات وبقيائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعنى كمال الصفات سبباً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سبباً على الاحتمالين في صيغة الفعل اذ بهان التوحد موقوف على

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملايسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملايسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حملها على الكمال يحتمل ان يحصل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حملها على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين اذ تقرر

استحالة المعجز عليه تعالى واتفاء الحدوث وعموم قدرته وارادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلة الغير في الوحدة الكاملة أيضا فنزل هذا المحذور بحري

أنه

فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة

اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملايسة بالمقيد بعدم مدخلة الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلة الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلة غير الذات والصفات لا بلامدخلة غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلة الغير انتهى وهو مبني على أن قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جليلة الأمر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الحلبي فحينئذ صيغة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملايسة فقط فتقديره حين اذ جعلت الباء للملايسة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتدبره ما ذكره بقوله أي حين اذ تقرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي اما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي مذكور على أنه معنى حقيقي لصيغة الفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فانه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشي يعود الى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فمضى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعنى الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره في قوله واذا كانت صيغة

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمضى التوحيد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فإن الأول محصولها على أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالخصولين على كلام المحشى وبالتالي فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختبار التوحيد دون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الحلبي فإنه نقل عنه في الاحتمال الأول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانعه ولا يقصد فيه معنى أن الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وإن أمكن اعتبارهما هنا انتهى وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين أما عدم مدخلية الغير وهو ما أفاده بقوله أما للصيرورة بدون صنع وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله وأما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضا توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة أن كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وإن

كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالة علي الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية القوية كما هو صريح المنقول عن الحلبي أيضا حيث قال المعنى الأول من قروع التكلف ولهذا لم يسهل أبواب اللغة

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم أن صيغة التفعل بحسب اللغة أما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته ففقط أو بدون الصنع نحو تحجر الطين وأما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة القوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل في المتكرو ونحوه فإن صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا أنه أن أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الأعلى الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمضى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

استقلال الخ ما ذكره المحشى وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا أن ضمير استحالة يعود إلى التكلف إذ هو المستحيل وإن معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية انحصار الحلبي في توجيه الفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لماسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمضى التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بيانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحيد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله أما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه في قولهم أنها للمطوعة (قوله فلا أنه أن أريد معناه الحقيقي الخ) هذا التردد أن كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه أن صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمنع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التردد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل إلى معنى الكمال صحيحا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بها إلى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الأول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحلبي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا تدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أي حين إذا كان قوله حينئذ صيغة التفعّل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبني على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعّل عليه إلى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإن الأولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمدكور بخلافه على الملازمة فيه حذف وبالحال فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يتفرع على تقرير كون الباء صلة أو للملازمة أن صيغة التفعّل ينقسم معناها اللغوي الحقيقي إلى كذا وكذا إذاً لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفرّع على توجيه المحشي فإن الباء إذا كانت للملازمة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة أما الصيرورة وأما السكّال وتقدم توضيحه فلأن قلت أن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعّل إلى معنى مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملازمة فلا بد لصيغة التفعّل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٣) وبما ذكرنا يندفع ما قبل لا يخفى أنه إذا تعين كون الباء صلة أو للملازمة

يتفرع عليه أن المراد صيغة التفعّل شيء مناسب لأحد معنيي الباء وهو منحصّر في الصيرورة والتكلف إذ يتفرع عليهما لأعلى غيرهما من معاني صيغة التفعّل شيء مناسب لواحد من المعنيين المذكورين

أن تكون للملازمة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجه أما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على السكّال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتي عنه أنه لا يخفى على ذي الفطنة أن المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفريع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع قوته بقوله كقولهم نحجر الطين إلى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركاً إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما للتكلف بل محل على هذا التقدير لأننا لانعلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصّر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لعمري آخر أيضاً فتقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

لباء انتهى ثم لو جعلت الفاء منفصلة عن الشرط المقدّر أعني إذا تقرر أن لا يخفى الباء صلة أو للملازمة وأردت معرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أي حين تقرر ذلك وأرادت أن صيغة تفعّل الخ تدفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فاعلم (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الحلبي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بمثال وذكر المعنى المتفرع عليه أعني السكّال وأوضحه بقوله كما قيل في المتكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والسكّال مراد فاهم بتوضيحه فمضى الصيرورة لو كانت مذكورة على نحو ذكر التكلف لبيان المعنى اللغوي لما كان وجه تقيدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعنى الأصلي لو لم يأت بالقيّد بل في ذكر القيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة أما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الأصلي الاستدراك وإخلال الحصر ومخالفة الأسلوب وما قيل لاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها السكّال إذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم السكّال انتهى فقيه أن الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعليه تسليبه فالمراد من كمال الفعل ما يعده العرف كلاً والله قد خلق الحسن والقيبح والخير والشر بل إنك قد علمت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتمل على استبعاده

في شأنه تعالى ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لا يغييب عنك حال ما قيل لا يخلل في الانحصار لأن المراد أن صيغة التفعّل المذكورة ههنا محصورة في الأمرين لا مطلق صيغة التفعّل انتهى فتأمل (قوله وأما رابعا فلأنه الخ) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادها نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب إليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلأنه الخ) حاصله أن قول الحلبي فغنى التوحد بجلال الذات الخ على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعّل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة ففيه ذكر محصولين متغايرين كما هو قضية العطف أو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذكور في محله من غير استطراد والحشى وإن لم يتعرض لمعنى الباء في المحصول الأول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر إلى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا أسقطه الحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون الملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الحشى كما لا يخفى فاقيل أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد الإشارة إلى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب أن الحشى الحلي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله على أن حمل قوله الاتصاف الخ) (٥٣) محصله أن الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعديّة إلى المجرور
صفة له بخلافها على تقدير
الملازمة فإنها صفة للذات
لا للمجرور فلو كان
الامر كما قال الحلبي لوجب
أن يقال فغنى التوحد بجلال

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فغنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريمه عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فإن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها إذا أصبح حملها على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضاً في عطف قوله أو الكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المفارقة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الأول وكاملة في الثاني وهو انما يتم على ما اختاره الحلبي وأما على ما قال الحلبي فغنى كون الكمال ملحوظ في المحصولين إذ هو معنى صيغة التفعّل وكذا معنى الذاتية أن جعل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فإن جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الأول ليكون مرجع مقابله للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم انفعال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الأول دون الثاني مع أنها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للغاية فما قيل ليس قول الحلبي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعّل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الفاضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال وأما حملها) أي صيغة التفعّل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بضع فغنى إطلاقه عدم اعتبار الصنع والاتقال من حال إلى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فعناه عدم اعتبار الاتقال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل السكفة والمشقة بل يراد مطلق المحصول

والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قبل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق واندفع قول الحشوي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الاصوليين مثل غير الاسلام وأهل البيان علي ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداها واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الواحد معناها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة التوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فؤداها واحد ولبعد مرعي كلام الحشوي أخطأه سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرّر هذا المقام على هذا الوجه ينجلي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله أعلم) (٥٤) ان الاحتمالات ههنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداها واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاز بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) أعلم ان الاحتمالات ههنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من

ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح يثابه اذ هو بمعناه تفسير له وفي

المصام ولاشبهة أن الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلفه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلاً في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهي صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كافي قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هي البيانية كما صرحوا به لا التبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المتبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعيضية بل هي لا بداء الغاية فالاضافة لامية لادني ملايسة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم أعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أي المرتفع الذي هو من جنس الحجج كما قال المصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول وازداد لفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف متبرة في الاضافة فنوعية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضاتها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجة تعالى بها أو ضمن المهامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالنبوة أو التي لهابه تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجة عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملهما بها ولا يشكل علي بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا فتكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث انها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فتانك التبيينان اما متحدتان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه أربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفصيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو إضافة الصفة إلخ) هي كإضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعها البصريون بتأويل الاولى بانها على معني من والثانية على معني اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انما يقال باعتبار إلخ) توجيه لتفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أهم وحاصله ان الحجة يقال باعتبار القلب فلهذا اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المعلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضير الى الله تعالى ركن في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار المقوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيحتل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة انما يقال باعتبار القلب على الخصم والخاصة انما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات التي اعطاها الانبياء حين تخصه الكفار معهم وتكذيبهم في دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ما ذكر

أو إضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد ساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة

وهي من قبيل المشتق فقها ان لاتضاف الا للغالب أو المفلوب أو لما فيه الغلبة بحيث لم تصف لواحد من هذه حصلت الركة كما ادعاه القائل وبمجرد كون الحجة قال إلخ لا يبين من اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشي وانما الذي يدفع هذا القيل ان يقال لانسلم ان المشتق وما في معناه انما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار التكلم ولو سلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه قد ذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه إلخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضير اليه تعالى كالان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع إلخ يان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لو معنوية على معني لام الاختصاص بصير المعنى المؤيد ساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أي به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بجعل آل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيوضح لك وبهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيجين على كلام المحشي (قوله فلو كان غير نبينا إلخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول او لم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما تقتضيه العبارة على الاحتمال الثاني فقله أولا اذ يصير المعنى إلخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خبير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مينة اذ هي موقوفة على ان ما يكون معجزة لبي يمنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط الفتاد فائن قلت ان المعجزة هي الامر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لا خزل تحققت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس نبي واما من جي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما يؤيد به نبينا مؤيداً به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى ان قلت لان لم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم بما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدى وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلطنا الملازمة المنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقریب ادغاية ما افاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أيديك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أي مجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يغير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخالي بمجرد دعوى الحصر بحمل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آية أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آية أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على التوبة تلك السواطع اجتماعاً وافراداً ويتبين لك أيضاً ما ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الأعظمية اذ اجمع أعظم لكن عبارة الحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجليل وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آية لما علمت هذا و ذكر بعضهم في توجيهه ان اضافة لضمير الله كافي بآفة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف تقتضي أعظمية آية وهو ضعيف اذ اضافة حينئذ تدل على عظمة آية عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلوة مزاي العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من اضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لوصح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيضح لك انه لم يصب كبد الحقيقة في هذا المقام غير الحشى المدقق والعلم لله (قوله لكن عبارة الحشى الخ) لما كان قول الحشى السابق على تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الختم ايضاحه على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة الحشى على كل من التقديرين حيث ذكرها بينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجري على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مراداً بها الجنس ايضاً والسر فيه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنع البصريون بخلاف اضافة الوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وفقه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصرّحه هنا بان عبارة الحشى لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بينها في تقرير التقديرين وايضاً يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً للتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم أيدي جميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته أعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانباء بالقياس الى جعل اضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بخلاف ما إذا كانت بمعنى من والاقتل إضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى من التي للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم إيهامها التخصيص مع إفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص لا فادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما اعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى اذ هي فيه للتخصيص قطعاً ثم انه سيأتي في كلام المحشي أولاً وأخراً ما يدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء. وحيث ان صفة المدح ان كانت كونه عليه السلام أيد بحجج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركاً بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام. بذلك فواجه حكم الخيالي بأولوية الاحتمال الاول حيث ان الاول أفاد التمدح بان آتته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في اظهار شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم السلام فع ان العبارة لا تدل عليه. ينمكس حيث ان حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بأمرين بخلاف الاول فبواحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشي المدقق (قوله بخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزبورين (قوله بل لا مدح فيه) اضرب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولك ان تقول بل هو مستكره

بشع قال الخيالي فيما قل
عنه وانما لم تحمل الاضافة
على ظاهرها لخلوها عن
هذه الفائدة الخيلية مع
ان التخصيص في الصدر
والتميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمدح عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

(٨ - حواشي المفاتيح أول) الحجج الى ضمير التي عليه السلام مما يستبشع الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج الى التي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المسنفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالانبياء ان كانوا جميعاً أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كازعم المحشي انما يكون بالصفات المختصة وان كانوا جميعاً أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتي حججاً كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي المتفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمهل بخلاف ما إذا تساوت في الدلالة قوله أو حججهم بالو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخط في تقرير كلام المحشي وأتى بما يحجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب الف هذا والمناسب التوجيه بان إفادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حمله المحشي على معنى انه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف أخذاً بظاهر ما قل عن الخيالي من يانه بقوله فالمعنى الحجج الساطعة فدل على سطوع جميع حججه انتهى وقال المحشي المدقق معني كونه من ذلك الفيصل ان اضافته بمعنى من وتأويل مذكور في كتب النحو انتهى ومراده من التأويل ان أخلاق ثياب أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفاً وأضيف اليه على معنى من البيانية أى أخلاق هي ثياب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا ينبغي عنك ان ما ذكره المدقق هو الصواب فان المتقول عن الخيالي من قوله وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الخيلية

الحل إنما يستقيم على ما فهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على ما فهمه المحشي أن لا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فتوجه عليه المنع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة لخلو عن تلك الفائدة وأن يكون هناك تخصيص في الصدر وتسميم في الآخر فإن الإضافة لو جعلت بيانية على معنى من لا يلزم شيء كما ينهك لم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه أنها جعلنا الإضافة على معنى من البيانية بالتأويل المذكور ولم تحصل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لخلوها بالحل ولا نظر لسكونها من إضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة ومنتوعة عند البصريين وما نقل عن الخيالي من قوله فالعنى الحجاج الساطعة الحل بيان لحاصل المعنى إذ يجعل الإضافة بيانية تكون الحجاج كلها سواطع وإنما لم يقل الخيالي فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى أن بعض الناظرين اعترض الخيالي بأن الأولي أن يقول من قيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الأفصح فتظنيره بمجرد قطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الأفصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا أن دفع ما قيل الحل) القائل الفاضل الحلبي فإن كان منشأ اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق كان يحصله أن المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أيد بعض من الحجج ساطع سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الأنبياء عليهم السلام أيدوا بعض آخر من الحجج ساطع أيضا بمائله في السطوع وأن خافه في نوعه مثل أحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع فجوابه أن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر (٥٨) وأن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أيد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

علي سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج كان محصله أن الإضافة وإن كانت للاستغراق فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة أو على معنى من

وبما ذكرنا أن دفع ما قيل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر الأنبياء لم يؤيدوا بمثل هذه البراهين في السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الأكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لأن المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها لم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

بالمعنى الذي أردناه ولكن الإضافة تحتل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر بمائله في السطوع فجوابه أن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج تكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرا وإن لم تكن نصا لاحتمال أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خير مما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال أن العبارة وإن دلت على أنه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على أن غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بأن يكون متحدا معه في نوعه مثل أحياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله لأنه إذا كان الحل) علة لا ندفع القيل وقوله فاشعار العبارة بها أي بالأعظمية وقوله لم أنها أي العبارة وقوله عليه أي كون آية أعظم (قوله قال المحشي المدقق الحل) أعلم أن ههنا مقامين الأول اثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آية عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشي المقام الثاني وكشف الغطاء عنها ذلك المدقق ومحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آية عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام المقدمة الثانية كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن ال في المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس ياتله في السطوع أو أسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ما قال الحاشي من ان الاضافة اذا كانت استغرافية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المتدججة في جمع حجج بليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبى فردا واحدا ومجموع حجج نبى آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الافراد التي جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة نبي لا يتبع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه ففاتيته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان الحاشي وحيث جعلت الاحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على ان آية عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكأنه قيل آية ساطعة على آيات الانبياء (قوله بناء على ان الح) (قوله التي جمعت هي الح) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعنى عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل ضمير هي للحجج وضمير اليها للافراد وفي بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكأنه قال ساطع الح) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الح على تقدير الاضافة للضمير فيه نسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتملان وجوها قصد المدقق بهذا التفريع أداء معنى النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجج منسوبة الى تعالى

آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبى آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والالم قد اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أرادت الافراد الشخصية فالتفريع على حاله (قوله والا لم تعد الح) أى وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تعد البارة اعظيمة آية الح وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الح) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان اولوية الاحتمال الاول الميمنة باقادة الاعظمية لانهم هنا الا بيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثانى حاصل من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أقاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لاولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثانى أقاد انه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن الحاشي على قوله فساطع حججه الح فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بحمل الاحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا أريد من الاحاد الاشخاص فانه لا ينافي ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه ساطعة * ان قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لا سطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذى يجرى على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه مالم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هي الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أى التي أضيفت الى ضمير الله تعالى وانما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الح ناظرا الى

الاحتمال الثانى

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم أن يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه الحشى وقوله على ما قل أى لاجل ذلك المتقول الذى يفيد ان الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التالى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الحشائى فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان يانه المتقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه للمولى الحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الآحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التالى للبيان كما لا يخفى وأنت بعد هذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام الحشى والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام الحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام الحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام الحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك احتلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلامهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما قل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واطهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واطهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فأما (قوله اما على توهم اما الخ) الفرق بين توهم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آيته عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر ان أراد نفي الضرر من جميع

الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واطهار الخ) ان أراد به ان المقصود

الوهم أصل هذا التمدح واطهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاسم الاول وان أراد ان المقصود كمال التمدح واطهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واطهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الاكمل الاولى أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لا يضر في افادة أصل التمدح واطهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك بأذيال التعيرات مع الاغماض عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا يتنازع فيه (قوله لا يفيد التمدح واطهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصاه ان الانبياء بالقاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انما مذكورة في الكلام لا محذوفة مقسدة

عومت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضاً منشأ الايمان بالقائه على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني «ان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائنه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلظظ فحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال «قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك انه معنى جزئي ينزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر «فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ما حكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لا يكون كاذباً «قلت لعل المراد ان الايمان بالقائه مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في كل نظم بمسائل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ما ذكرنا سر حكاية الحشوي المدقق هذا الفرق بكلمة قيل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة في نظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الايمان بالقائده مرعياً فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها محذوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انما مذكورة في النظم الخ) أى كل نظم على ماقررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجوده أما فيه مندرج في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير انما مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لاني كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيال في نظم الكلام

الوهم انما مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انما مقدرة فيه وتحمل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كذا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً بكقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال ايمان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذا لم يهتدوا

الذهب للشاة وعبرة الحشوي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاول في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضى الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبرة المصام ظاهرة في انه اعتراض عليها قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بها سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ ما نقل الحشوي وظاهر ان ما بعد الفاء هنا ليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوباً بأحدهما ولا يفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحاً كما ستأتي الاشارة اليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضى مثل السبوطي في حواشيه على المفتي قال المصام في شرح السكاكية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيا بك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزاء أمراً أو نهياً ناصباً لما بعد أما وقوله تعالى واذا اعتزلتموه وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذم فاعلموا وناب الله عليكم فاقبوا فاحتمله ولقاء فيهما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقته فانا أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فاقبل بعد تسليم كون كلام الرضى مضراً على مثل الشرف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء هنا حتى رفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاول من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكنها على صورتها حيث أتت بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط وما بعدها للدلالة على ان ما بعد الفاء منزلته بعد منزلة ما أضيف اليه الظرف كما في قولك زيد حين لقته فانا أكرمه فان الاكرام بعد اللقاء وكما هنا فان ما بعد الفاء ان كان لمدح العلم والمختصر فحقه ان يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وان كان الاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجرى فعل الشرط

مرتبطة بالاحتمالين قبله (قوله فيكون حكماً كاذباً) أي هذا الحكم المتقدم وان كان من الوهمي ما يكون صادقا كالحكم بـ

وما بعد الفاء بجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع في الظروف كثيرا والفرس منه أمر معنوى كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم المحشى بالاولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الاول أنه نظير ما اعتبره في قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق واكن على قراءة الجزم وقوله أنه من يتقى ويصبر حيث جعلوا الجزم في الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وجزم يتقى ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزلي الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذم يهودا به فيقولون وقوله واذم يهودا به وما يبدون الا الله فأووا وقوله فاذم لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقبوا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيويه في نحو قولهم زيد حين لقينه فانا أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ما قيل فيه ما فيه لان الشيخ إنما ذكره في الظرف الذى يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق ههنا على ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع أنه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن مجرى الظرف مجرى الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من أداة انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تمويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثاني ومحصل الاراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان بما اذ هو حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة في نظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مانعة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة اذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور انها في أوائل الكتب

اما من قيل الاقتضاب أو به فيقولون هذا (قوله بطريق تمويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما فصل الخطاب فلا يكون لما في أوائل الكتب اما من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء ما بعدها مرتبطا بالذى قبلها

مدح

وليس هذا الاراد من قيل الكلام على السند الاخص في شيء حتى لا يحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير امام مع جعل الواو عوضا بعد حذفها فالواو عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وانه لا يجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ما ذكرتم ان قلت أى مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضا عنها قلت المقصود من ذلك التعميض زين اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤث بها كان قبيلا لانها تخلطها في أحكامها ومثل هذا التعميض لا يستدعى مناسبة على انها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان اختلف الاربطان وأيضا الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لنبين لكم وقر في الارحام وزائدة للتأكيد كما في قوله تعالى وتحت أبوابها فتناسب أما اذ يؤتى بها للاقتضاب والتأكيد (قوله اما من الاقتضاب) هولة الانقطاع يقال اقتضب الفصن انقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا الى ما يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدئ به الكلام الى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملازمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان التكلم يفتح كلامه في كل أمر ذي بال يذكر الله تعالى ويثني عليه فإذا أراد ان يخرج منه الى الفرض المسوق له فصل ينهوي عن ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلا كلمة هذا كما في قوله تعالى هذا وان لاطاغين لشراب وفيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشبهه على السامع ما أريد منه وقيل الحكم بالبيئة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من في قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تمليية أو تبيضية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بانها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حيثئذ انها في جميع موارد التأكيد وتفصيل الجمل وهو محجوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استعمالها لجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بانها من فصل الخطاب أى كما هو المشهور في فصل الخطاب قد ذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير ويان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاختلال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي اما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما بينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكمتنا وجود الجزم في المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في يتي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بمجمل فيكون حمدا لا مستلزما له وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيعبر حينئذ التناسب بين القصتين دون اتحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم اما على تقدير التقدير فهو

معمول لاما أو يكن المقدرة أو لما وقع في الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو الحشي السكتي وحاصله اعتراض على الجواب الثاني بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيا نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها العطف المجل على المفصل وكلمة اما المجرد التأكيد اذ ليست مما وقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت لتعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما مقتضية الانقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحشي بما يندفع عنه الاشكالان ويفيد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الاراد مبني على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافي ماقتضيه كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لها ما معطف عليه كان يقال أما الاندء بالسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبني علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام السكتي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في أواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجمالي لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الحياي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الأخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين التي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المعتزلة وكل من يدعو الى الاعتقادات ومساائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ما قال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جازيا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يتسبب اليها فيتناول الشكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المحطى مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا قرر هذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليسند بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتداد بها دينا وتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلوله للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلوله له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبا يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمشكلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمشكلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمشكلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لسكنت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح الاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها ولحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسل للرسول ومصداقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لا تكون شرعية الا بعد اخذها من الشرع كذلك العقائد لا تكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواطع من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف

نقل

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

يؤدي الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فصل الله الموجود الفادر المرید العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقيقة الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تقتر بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزاؤها اذ هي الاساس لا المجموع وهذا الاطلاق حقيق عند الاصوليين كما يطلقان على المجموع وبدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيقتها بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقيقة الاصل وما اتبني عليه وحقيقة الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك ما يستفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي بطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بأن الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم بمن يصح انصافه بالكلام أعني الحى العالم القادر قس واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبائك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المتقدم أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك المقائد خبر ان وفيه اظهر في كل الاخبار وقد علمت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أى في محل القضية ان لم تؤخذ منها بان خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جارا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الحى أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسول ومصداقا لها أى انه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما بما يكفى العقل فى ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الحى اشارة الى أن ال فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الحى اعلم ان مقصود الحىالى في هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية ترقيا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله فى هذه القرينة الحى اذ هى فى الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترقى فى المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة واغادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينها بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الحى أى بالدعوى مفرغة عليه يرشدك الى هذا ما نقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس (٦٥) فيكون للمعنى أساس أساس عقائد

نقل عنه فان قلت أولا ان المقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسا يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه

(٩١ — حواشى العقائد أول) اشارة الى ان ما قدمه لاميات هذه المقدمة أعني قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد فى كلامه بالمعنى القوى قد دل الفقرة ان الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليها لا غير فلا يتناول قولنا أساس عقائد غيرهما فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة الحى وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله وأساس العقائد الاسلامية هو الحى بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس للعقائد لكن عندنا قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليها ثانية وبالعرض قظم القياس لو كان علم الكلام أساس الفخ كان بعض العقائد أساسا لنفسه والثاني باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام أساس الحى فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلا يجب ان يرد من علم الكلام الذى جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الحى وإنما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادئ هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت أساسا لان العقائد للموقوفة أيضا من الكلام وهواسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعني التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جعلت أساسا لبعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا يعني الاعتقاد وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافا لما توهمه الخشي
(قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن
عندنا قياس من قيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا
مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنية وبدون حاجة الي تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس
العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قيل المساواة على
النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس
الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام
ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قيل المساواة بناء على صدق المقدمة
الأجنبية أعني ان أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فتقوله الكلام أساس العقائد إشارة الى الكبرى وقوله لان أساس
الاساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ إشارة الى الصغرى وقوله لان العقائد من
الكلام يصح ان يكون إشارة لكبرى الدليل الاول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها ساسه إشارة لكبرى الدليل الثاني
المنظمة الى نتيجة لدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيانا لقوله فأساسها أساسها اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صفراء
على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ إشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف
لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون متجا لذاته بل
يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية (٦٦) كما في المساواة والملزومية والمظروفة وان لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

والضعفية والمباينة والعداوة	وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد
وان اعتبر بالقياس الى قولك	من الكلام فأساسها اساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة
أمساو لمساوي ب كان متجا	مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها فتوقف على الكتاب

المتوقف

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف

ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو ج وان اختلفت عدائهما
وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا في تعريفه ولا يتوقف الاتاج بالذات على تكرار الحد الوسط قال الحق الرأزي في
شرح المطالع سبق الى أوهاهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا برهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس
ما يشعر به على أنهم اذا اوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقالتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوي
ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهية العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وان اعترفوا بان ذلك
الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير
من قيل القياس الاقتراني انتهى يعض تصرف ولكن اتاج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بدورها لم يتعرض الحياي لبيان خلافه
بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع
الملازمة في شرطيتها يمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي ان الكتاب لا يتوقف الاعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان
في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر
من عبارته الا ان الدور حيثئذ على حiale لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخران يقال لانسلم الحصر
لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصر في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا حيثئذ يندفع الدور لكن هذا
ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره الخشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف
على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون
مفاداً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان يمنع الملازمة بمنع ان العقائد المتوقفة

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لم يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المتقدمة كذا قيل وأنت خير بأن الحياي لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقف الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المفارقة من حيث الاعتقاد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثاني وحاصله ان أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساساً أساس الخ أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً لنفسه من جهة واحدة فالملازمة متنوعة وما ذكرتم في يانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وان أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالي قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة ايها ومنع بطلان التالي وما قبل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليها ولذا قدمه فيه ان التسليم المذكور يأتي عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المتقدمة بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المتقدمين ولزم المحذور لانا نقول تد علمت فيها تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتقاد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتقاد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المتقدم بها لا محذور اذ يستفاد الاعتقاد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيقتها ثم يستفاد التصديق بحقيقتها من تلك المسائل المتقدم بها تأمل (قوله وثانياً ان المتبادر الخ) جعله المحشى فيما سيأتي معنا لكبرى المعارضة أعني قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساساً للعقائد اذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه ان المدعي كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) في نفس الامر بناء على الدليل السابق فلا وجه لمنع

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً ان المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستندا بعدم التبادر وأيضاً لا وجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور غيبه أعني قوله وان سلم فاساس الفن الخ كما لا يخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحداً وهو الصغرى في بادىء الامر وكبرى دليلها في التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن في نفس الامر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجعله بعضهم منعاً للصغرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتقاد وتوجيهه لانسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتقاد لا بحسب الذات وفيه ان المدعي أيضاً الأساسية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وانه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتقاد المنعير قيدا للمؤسس فتكون الذات قيدا للمؤسس وقد جعلت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا المنع متوجهاً الى تقرب دليل المعارضة أى لانسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الأساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساس العقائد انما هو بواسطة أعني ان في نسبة كل من الأساسين الى ما نسب اليه واسطة (قوله وان سلم فاساس الفن الخ) منع للصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لا يمنع تقرب الدليل لكن قواكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أو ان أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حيز المنع اذ أساس الفن ما يتوقف الى آخر ما اوضحه المحشى واعترضه بعض الافاضل بان الأساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبنى والموقوف عليه للجزء مبنى للكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبني على اعتبار الكلام اسماً

لمروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون حزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الحقيقة في معنى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضا للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يتمتع توقفها على الجزء لما ذكره في الملاحظة واحدا واحدا وبعبارة بالكل الافرادى فقد اشبهه عليه أحد المختارين بالآخر وقال المحقق النوائى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثانى هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فاقم ذلك انتهى فالتناسب سلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشى بما حاصله ان المتقدمين بعد تسليمهم بالاستلزام ان كون الكتاب أساسا أساس العقائد اذ لا يقال لشيء أساس الأساس الا حيث انحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعداد الكلام ضرورة انه انما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه انما كان أساسا لها من حيث أساسية

ذات العقائد للكاتب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكاتب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد لانه لا يمكن ان يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فا ذكره أولا لابطال التوجيه المذكور لكونه أساسا لاساسه بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي جعلتها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء نفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم أساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكاتب أساس الكلام والكلام أساسا له فيكون الكلام أساسا

أساسا لها اذ الكتاب أساس للكلام من حيث اعداده والكلام انما كان نفسه

أساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساسا أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساسا للكاتب وهو باعتبار ذاته أساسا للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساسا لما فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكاتب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكاتب انما هو الخ أي فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعدادها واعتراضه المحشى بما للمدقق بما حاصله ان انحاد جهة الاساسية لا يحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساسا لاساس اذ مدار كون الشيء أساسا لا خرافه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفة فيكفي في كون الكتاب أساسا للكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفة كما انه يكفي في كون الكلام أساسا للعقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو عدو بكر أو مياين مياينه فانه صحيح وان اختلفت جهة المناوأة والمباينة واسبيلهما نعم لا بد من انحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساسا لاساس الى الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد اساس لصرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه ان يكون زيد اساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعدادها والكلام من حيث ذاته اساس العقائد فافصل القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر الحد الا وسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها لان الكلام من حيث ذاته اساس للعقائد والكتاب لا يكون أساسا للكلام باعتبار قيد الكلام

بهذه الحجة أعني حجة ذاته بل من حيث اعتداده فاصل قوله فلا يكون أساسا لأساسها من حيث هو أساس أن الحد الأوسط غير مكرر في الحقيقة لأنه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بأن هذا القياس ليس من الشكل الأول في شيء بل من قياس المساواة فإذا أخذ بالنسبة إلى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجالة بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت بما قلناه عن القطب أن اشتراط تكرار الحد الأوسط في الاتجاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه وإذا أخذ بالقياس إلى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لامن حيث عديم تكرار الحد الأوسط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الاتجاج حيث أن أساس الأساس أساس لا ترى إلى قولك زيد مابين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مابين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مابين مابين بكر وأن اختلفت جهة المباشرة فكذا قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا اتجاج إذا أخذ بالقياس إلى زيد مابين لبكر لأن مابين المابين لشيء لا يلزم أن يكون مابين لذلك الشيء وبالنسبة إلى قولك الكتاب أساسها العقائد لأن أساس الأساس لشيء لا يلزم أن يكون أساسا لذلك الشيء وإذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الحياي فاعلم أن ليس غرضه من المنع الأخير منع التقريب إذ هذا حاصل المنع الأول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الأخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله أن دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف اتجاجة على صدق قولنا أساس الأساس أساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها في بعض المواد الآتية إلى هذه المادة التي معنا نقول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس
للكلام من حيث اعتداده
والكتاب من حيث ذاته
أساس العقائد فلا يكون
الكتاب أساسا للكلام

لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله أن الكلام أساس العقائد لأنه أساس الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب والسنة كلاولى فلا قيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الأول بأن الحصر المستفاد من قوله إذا يتوقف الكتاب على المسائل الاعتقادية ممنوع إذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسا للعقائد حتى يلزم أن يكون الكتاب أساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم تعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول بأننا أطبنا الكلام ليضع المرام وثلاث تستر الشمس خلف النمام والله أعلم قوله إبطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده أن البحث الأول من قبيل النقض الإجمالي فانه خلاف المتبادر أزموورد النقض الدليل وعجالة البحث ظاهرة في التوجه للدعوى وقوله بأنه مستلزم أى كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أى المتعلقة بذات الله ورسوله لجميع المسائل الكلامية إذ الجواب الآتى بمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حيث أنه قد علم على ما ذكرتم أى حيث قلتم وأساس العقائد الإسلامية الكتاب الخ إذ لامة للاستغراق وقوله تلك المسائل الإشارة خصوصاً للمسائل التي تتوقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان الزوم أن يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم أساسية الشيء لنفسه أى يجعل نتيجة هذا القياس صغرى لقولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل إذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ إشارة إلى ضفه إذ الفرق بين الاعتبارين إنما هو في العبارة إذ لم يلزم أن يكون الكلام من حيث مجموعه أساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا إلا حيث يتحد البعض فرجع إلى اعتبار أساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لأن العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قرروا في نظيرها السابق وقد أدركت هنا بعض الناظرين فأن بما ينبغي الالتفات إليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش إذ هو بعض معانيه ويكون هذا يانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الأولى في شمولها من شمولها الأمرشلا وشمولها من عدمه ونصراً فإن الاشتغال لا يتعدى نفسه بل بالباء أو علمه مضاه

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق انها من علم الكلام لا من مبادئه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو مافة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء نفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله تحكم بل ترجيح للدني في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم ان يكون المنطق الخ وهذا

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء نفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجيء * وأما على مبادئها فأنما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان سلم الخ) أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بأعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لأهل البلاغة انهم أقول توجيه المنع بهذا الطريق بضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة إنما يدل على أنه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فوقوف على ثبوت أنه موجود قادر مراد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسندان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لأساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الأساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس ولعله أراد هنا بقوله فليتأمل (قوله ففي هذه القرينة رُق في المدح الخ) تفرع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه رُق في مدح الكلام ليس في قوله مبني على الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبني على الاحكام الشرعية العملية

وان أمكن الزامه في ذاته لكن لا يناسب الزامه هنا اذ غرض المانع تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بدلا لها على ماله اختصاص بالمدح (قوله على ان في توقف الخ) هذا مع كونه كلاما على السند الاخص غير تام اذ من مباحث النظر كونه واجبا وأنه يفيد العلم ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب فمهم هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر اذ من مباحثه ان العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أولا وان النظر الفاسد لا يولد الجهل وان ترتب العلم عليه عقلي أو غيره (قوله ولا استحالة فيه) قيل لا ينبغي ان الكلام ليس في الحالية وعدمها بل في الفائدة ومعلوم انه لا فائدة في الحكم بان صفة

الشيء متوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس الكتاب والسنة لا أنه أساس العقائد قدبر (قوله قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا ينبغي انه لا بعد في الزام هذه اللوازم جميعا اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونها مبني لها أولا وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا إلخ) لا يقال حينئذ تبدل الفقرة الأولى على أن الكلام مبني للكتاب والسنة فلا تتأخر الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالمدح لانا قول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الأولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق إلخ) معارضة قديرية لدليل شمول الأولى للكتاب والسنة الذي حصل بآنا للنسبة الأولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترقى كما تقدم وحاصلها أن الفقرة الأولى ليست شاملة لهما ضرورة اشتغال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصاً بعلم التوحيد وهذا الحصر وإن لم يكن تحقيقاً فهو أدعائي لفرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعناً على التأليف وحيث أن الفقرة الأولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور وإنما قال بالوجه المذكور لا مكان بيان الترقى بوجه آخر مثل أن الأولى أفادت أن الكلام مبني الأحكام الفقهية والثانية أنه مبني الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم أن الضمير ضمير فصل لم لا يجوز أن يكون ضميراً منفصلاً مبتداً خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على قوة الإسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالاته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالاته على حصر المسند اليه في المسند بمعونة مقام المدح بما يكون باعناً على التأليف لا نسلم دلالاته على حصر (٧١) مبني علم الشرائع في علم

التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو إنما يجب لو تقدم على العطف وحيث تأخر فلم لا يجوز أن يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا بشكل عليه

بل كونها مبني لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساساً لما باعتبار توقُّفهما عليه بخلاف الثانية فإنها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الإسلام قال الفاضل المدقق وفيه أن قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على أن الأولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور إنما يريد لو تقدم الإخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة إلى كل من القرينتين وأما لو كان العطف مقدماً على الإخبار حينئذ يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القرينتين ولا شك أنه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفاً بمجموع ما في القرينتين (قوله ويمكن أن يقال إلخ) يعني

أفراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على أن مبني علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي أن مبني علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالاته على عدم شمول الفقرة الأولى للكتاب والسنة إذ المدعى شمولها إياها في قس الأمر إذ علم الشرائع كما ينبغي على التوحيد ينبغي عليهما والحصر المستفاد حيث أنه ادعائي إنما يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فتقولكم فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور أن كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وإن كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فنسوع (قال الحياي ويمكن أن يقال إلخ) فيه إشارة إلى ضعفه إذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من أن مباحث النظر والدليل من المبادئ وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فإن قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ فتقرر إلى البيان وثبت بالبرهان لأن مبادئ العلم أمماتين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الشكل جزئي بالنسبة إليه ومتوقف بالآخره عليه فبإدب لا تكون الآية بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى ولا أن يكون علماً شريعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من الحرية ويبين فيها بعض مبادئ العلم أن لم تكن ينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الأولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذى لا يجزى فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادئ الإلهى لا يثبت الهوى والصورة انتهى وواقفه السيد في شرح المختصر قال والحق أن

أثبت مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتبريرات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المتطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها تلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حيلها وأما سميت مبادئ كلامية لتكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية ونقل عنه في حواشي ذلك الشرح لا يقال فلي هذا يلزم ان يكون المتعلق أعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادئ كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادني كما لا يخفى لانا نقول لاثنيين مباديهما أصلا بل تين ما يمرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب المضد وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام ووافقهم السيد في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عنها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فلهذا علماً مستقياً في نفسه عما عباه ليس له مبادي في علم آخر بل مباديه اما بيته بنفسها مستغنية عن البيان بالكيفية أو مينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الحقيقة ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لثلا يلزم الدور وما قررناه تين أن أحوال للمدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجاوز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترى عليه الا فلسفي أو متفلسف بلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما

لا يفوه به محصل انتهى ان المراد بالقواعد

الادلة

وهو تشنيع على السمد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضوا علم الكلام وجعلوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية نطقاً قريباً أو بعيداً وقسموا العلوم الى الموجود والممدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عتيدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فمزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بسد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحاطه ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمال في الدنيا سبباً للشقاء فيها فالتكلم ينتدي نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم ينزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فثبت فيه مبادئ باثر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالفلسفة قد أخذت من جملة ما نظر فيه للتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فصل المكلف فنظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل التكلم على صدقه فنظر في وجه دلاله على الاحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وقوله فان الكتاب إنما يتبعه من قوله والاجماع ثبت بقوله وقوله إنما ثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالإضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالاصول بالقياس الى العربية والفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل طالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال النزالي في كتاب التهاافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر ففهموا عبارة الى المنطق تهويلاً وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الحيال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا بعبادات المنطقين ونصبا في قوالهم وقتني آثارهم لفظاً لفظاً ومناظرهم في هذا الكتاب بلقمتهم أعني بباراتهم في المنطق انتهى فتجاوز السمد تجاوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعني مباحث النظر والدليل مبنية في علم غير شرعي وهو للمنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مبنية في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينبت في علم الكلام اذ ليس بينة في ذاتها فهي من مسائله وتشبيها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لما علم يصح ان نحال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده المحشى في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الحياي على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتها ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على انها ما يبحث فيه عن

الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والثقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس تلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد ومحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على انها ما يبحث فيه عن الموجودات اعم وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهى والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالى هو التغير وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالى نفس المستثنى والاجمالى والتفصيلي في الثقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هي كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المتدرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل الثقلية ويرشد اليه قول المحشى وهي الادلة العقلية اعم وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله ومحتها الفع أى مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندی (قوله وفيه انه اعماً يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما افرق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على انها جزء من الكلامين وبعضهم على انها من المبادي بالنسبة لها يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال مالا يتبر وجوده وان كان موجوداً كمباحث النظر والدليل وعن أحوال مالا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السمد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مثلاً الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا انها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماساغ للعصـ

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي لن القداماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لإبطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نسلم أن المصنف من المتقدمين إذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف لرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بمدان امتدح الكلام مطلقا بالفقرة الأولى وليت شعري ماهو الامر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصا الفلاسفة الصائرين الى ما قاذبه أوهاهم من الخيال فأنهم تتبعوا جملة أقوالهم وأحاطوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلم على ما خالفوه الشرائع بأيراد كافي بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أفلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في روج مشيدة وحسن حصن لا تالها أيدي الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يعلم بالرجوع الى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك الا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساسا هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الاسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية فقيه انما لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف الا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسول عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل إذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية اذ هي الفوز بالسعادة الآخروية وان كان

محصله ان هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متاولة للمنطق بل لعل الاصول اذ مباحث النظر جزء	المتخصص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لانفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في حواشي العنصرية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى
---	--

لا يرد منه على رأي ابن الحاجب بل لعل العربية اذ بعض أدلة العقائد يتوقف افادتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ررق في المدح فقيه انما لا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الخ) محصله ان هذا التوجيه يدل على ان سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها الا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الايصال الى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الحواشي العنصرية وقلنا عبارة فيما سبق فكان المناسب توجيه الاشرفية بان علم الكلام يبين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه ان ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أرشدناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سامنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الاسلام واذا ادعينا الاشرفية وثناها بوجودها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم حيث جوزتم ان يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلي فلم لا تجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الاولى ان يقال الخ) أشار بتعبيره بالاولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الابحاث السابقة الى ان ما ذكره الخيال خلاف الاولى لورودها عليه وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت وقوله واقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل اثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل اوعامة كيان صورة الادلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الابحاث السابقة ان اثبات الادلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القداماء والمتأخرين اذ المنفى عند القداماء اعتبار مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على ما فيه ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا بعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك هذا ان اساسية الكلام للدالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل فيه قطعا وهو البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ بخلافه على توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) قل عن الحياي صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بها ذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب والسنة فتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام اساس تلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره المحشي ان القواعد على ما ذكره الحياي هنا بالمعنى القوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المنقولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه قوت مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لم يعلم الاصول فائدة عرضية تبعث على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية القرعية وهي استنباط العقائد التي يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقعة تحتاج اليها للاعتداد بل قول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاعتمد هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباقية عما يكون عقيدة وهو لمعنى المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباقية (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة اعني

مباحث الامور العامة والجوهر والعرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد

لا يرد عليه ما سبق والذي خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس تلك القواعد عدلتها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت فما قيل في بيان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء نفسه انتهى ليس بشيء (قوله وللفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل الكسبي ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد بجمل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اسما لها مع انها مسائله لكونه عبارة عن المسئلة التي يتوصل بها الى معرفتها فيصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون اعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن العقائد ما بحث فيه عن قس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني اعني المسائل والمراد من اساسها بقية اجزاء علم الكلام اعني المبادئ والموضوع فقد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا اريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا اريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول واساسه اي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من العقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد اهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والمالية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالإضافة البيانية وإضافة المبني والاساس على معنى التبويض والمراد من العلم الادراك فاصله ان المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس هاتئذ الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القربة الاولى مدح للعلم والثانية لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس وبصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يحفك مافي الحصة الاخيرة منها وأظهرها ما احتواه المحشي وبضهم قد اتحل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الحياي أي علم يعرف فيه الخ) اعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليف شرح العقائد بقرينة قوله لحاولت ان اشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا للثبوت بقوله وبعد فان مبني الى قوله وان المختصر المسي الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضحه أولاً ثم بيان مزيتة في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله لحاولت فيكون لاسب بالمقام محل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا القبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطرق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بانيه في جانب للمعنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضمفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه وأشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية
بما فيها مباحث الامور
العامة والجوهر والعرض
كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطخاب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المنزلة لانهم يقولون الصفات فكلما هم علم التوحيد الصرف وفيه ان المنزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى

والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة وإضافته الى التوحيد
والصفات لتكون مسائلها بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباناً له فان مبني علم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبان لها ضرورة مبانة الجزء الخارجي لكلمة ويؤخذ من ضميمه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستثناء عنه وكما ما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شماره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحيث قد بغي عنه وحاصل الجواب لا ينسلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاولى فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلماً انه وسم يسكن لا تسلم الاشعار بكون السابق ليس وسم لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فقائمه الاشعار بأن ما قبله ليس وسم في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يفي عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحياي إشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكية ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكية أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وأما حمل على الاضافي فيكون فيه إشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمنزلة وان الاول هو الذي يكون مبني علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المنزلة للقول في التوحيد فقوا الصفات فكلما هم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قامت

تلك الإشارة وفيه أما لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تحقق تلك الإشارة فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ فإتبه أنهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى إما سلبية أو إضافية بإضافته إلى شيء أو بإضافة شيء إليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بقبولها وإقامة البرهان عليها كما أنكم لجئتم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الإضافية مثل كونه علياً عظيماً أولاً وآخرها وصفات الأفعال كالقابض الباسط والحافض الرافع وإن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وإثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بمنهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى تفهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام إلا حيث يكون معنى ذلك النفي عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين وليس كذلك قوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيال أي علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحشي وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات بقبولها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي إذ هذا العلم من قبيل العلم اللاتقريب لا العلم الاسم كما صرح به الخيال (٧٧) ولا شك أن اللقب يشعر

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل تفهم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر إلى التوجيهين مما يعني أن الفارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض نفاً منه وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الأصل أن ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكسائي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الأول علماً أيضاً لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه القوي في أغلب أجزائه وأثرها وتسميتها بالكلام مناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء فصلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه التكنة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هذا ناظر الخ) قاله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال أن قوله الموسوم الخ مستثنى عنه إذ قوله علم التوحيد الخ كاف في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً إضافياً إذ إضافته للتعريف والإشارة إلى العلم للمعبود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحشي إذ دعوى الاستغناء على احتمال الإضافة لا وجه لها إذ قوله الموسوم بالكلام يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففيه فائدة سوى التعريف على أن لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كاف في تعريف المقصود بالمدح إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كل صديق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الخيال فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الأشكال المتخيل في المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فمناط الأشكال الإتيان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيال ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ قدبر (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بأن مبني هذا الاشكال جعل

بثبوت معناه الأصلي لما لقب به كزبن المابدين وأقف الناقاة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقباً يدل بحسب

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جملة اسما بهذا المعنى بناء على بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بفهم المدح وقوله والكلام مطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام قائل (قوله علما له) أى للكلام بمعنى الفن فقيه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفي تعيينه بالاشتهار ايماء الى ان المناسب للخيالى التعبير به لا بهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موصحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءني الخ مثال للصفة الموصحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحجة للمسترشد واقتضاح المعاندين بإقامة الحجة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان ترتلها شبه المبطلين وان يبنى عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد برجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السبف وسي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضا عينيا اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

<p>علم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشي بقوله تنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موصحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بغير (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تقاطع يقال لها دين يقال دانه</p>	<p>الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي</p>
--	---

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اى لا يبحث وبرهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والاقبال للصدق فهو لا مؤمنون حقا بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق باقضية الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبمعارض اغوائه بالتقيع ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة ويستميل المايلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والفقير انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى فائدة الرد على من ادعى ان قوله المنجى عن غيابه الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والادهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفي فيه التقليد والحاجة الداعية لشيء مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيها بجعل فائدة لشيء ترتبه على غيره أيضا وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده اورد على من ادعى انحصار فائدته في النجاة من الشكوك والادهام وربما أوجه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجه ما علمت من ان له فوائدا كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على التأمل نعم لو أريد من غيابه الشكوك وظلمات الادهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محت دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مفصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قبل يمكن ان يقال مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة المذكورة ان فائدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة فتدبر (قال الخيال والغييب الخ) في الصحاح يقال فرس آدم غيب إذا اشتد سراده وقتل بعضهم عن تهذيب الأزهري أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير فنن والشكوك والاهام أن لوحظ تعلقها بقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه إدراك المرجوح يكفي فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قائض العقائد بخلاف الوهم إذ السمعيات الصرفة يكفي فيها الظن ولا يكون الوهم في قائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يحصل لها معه ما هو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في مبدئ توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب العروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند التفات النفس إلى احتمال أن يكون الوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد فاقيل عليه أن الوهم راجع في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبني على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما يلزم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لأدلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الاهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والإيصال أي ذله وأطاعه لا يعني جعله ذليلاً وقوله يقال أمليت الخ في المصباح أمليت الكتاب (٧٩) علي الكاتب أملا لا ألقته عليه وأمليته

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمليت الكتاب وأمليته أي كتبه ففي إضافة النجم إلى الملة والدين أشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل (قوله والاملاط بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها على ملة والحال أن الميلة

الذي عليه الحق فهي على عليه بكرة وأصيلاً (قوله في إضافة النجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نهم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم إليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم المسلك فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستضاء به فإن أضيف النجم إليهما لكونهما مقررهما بأن شبهها بالسما في العلو والعظمة على سبيل الكناية وإضافة النجم تخيل فالإشارة غير ظاهرة (قال الخيال وقبلتها الخ) قال السيد في دياج المواقف ووجهه أنه يقال أمليت الثوب إذا خطته الخياطة الأولى وجمعت قطعه فلا وجه لضعفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق عمل أي مسلك لكونها طريقة مسلوكة (قوله إشارة إلى شرف العلم الخ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها إلى أخيك مسلم تعلمه أياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأقياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن اختصر الخ) جعله مختصراً لأنه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه اقتصر فيه على إيراد العقائد كما يشهر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشعجاع السخي خاص بالرجال وقوله نهم الملة والدين رمز إلى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص وأسمه عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة إلى نسف بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر كان أماماً قاضياً أصواً مشكلاً محدثاً مفسراً حافظاً نحويماً فقيهاً يقال له مفتي الثقلين لأنه كان يعلم الناس والجن أخذ الفقه عن جماعة متبرين منهم صدق

عليه أملاء والاولي لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجه الكتاب العزيز بهما وليل

الاسلام أبو اليسر محمد البرزدوي وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من
 المائة منها الاشعار المختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسب سنة إحدى وستين
 وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح اللواهب الفوائد التفسير التي شرحها السعد
 الفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف
 وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ستمائة واثنين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفوائد وغيرها
 وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من
 نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه إشارة الى ان المراد هو المعنى القبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما
 ما قيل أنه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء نعم يصح اعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة
 وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخليلي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه
 الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام
 بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي
 الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال يثا أهل الجنة في نسيمهم اذا سطع لهم نور فوضوا رؤسهم فإذا الرب عز وجل قد اشرق
 عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يلتفتون الى شيء من
 النعم ماداموا ينظرون اليه
 حتى يحتجب عنهم فيبقى
 نوره وبركته عليهم في
 دارهم كما ذكره الامام
 محيي السنة في مصاليم
 التنزيل فيكون في كلامه

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة
 به اما لان أهلها سالمون من الآفات أولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ
 السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفاً لها كما يقال يستألف المسجد
 الحرام فيثبت يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي
 في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص
 هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر
 لان معنى هذا الاسم المطلق للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن

إشارة الى ان ما ذكره الخليلي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لاصفة مشبهة وان كان
 على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة تناسب اليه تعالى بلا خفاء فصح الاضافة وقوله أضيفت
 الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت قاعدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما
 لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها
 مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعاً كذلك فلم تظهر قاعدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا قاعدة أخرى وهي
 تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعية المقام كون الدار مقبرة معظمية عنده تعالى لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة
 مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السلام من النقائص
 أو بمعنى السلم في الاولى والمعنى انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص
 الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد والظاهر ان يقال لفظ منه إشارة الى أنه المصدر للسلامة والفاعل لها
 وللفظ به إشارة الى أنه السبب لها فجموعهما إشارة الى أنه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية
 وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص
 أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقاما للساكنين من الآفات والآلام والزوال
 ناسب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى عمل للسلامة عن
 جميعها ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي فاقيل أنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا تركه

الحيل إلى انتهى ليس بشيء. وأما تركه لأظهرية ما ذكره فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيه آثار تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكتها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الأولى تواعد للدين وجعل الثانية حلية للدين كالمطوهر والفصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود. وبالملازم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملازم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال أن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملازم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الحيلالي فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كناية عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في بأن يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشع للطاوي لاله ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة المسكنية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لامية على أن يكون الكشع للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشع بجامع مطلق الأفادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كناية عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم أن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطاوي لأن من أعرض عن شيء يجعل (٨٩) غيره معرضا عنه فهو

كناية فالانتقال حينئذ إلى المطلوب بواسطة كما في كثير الرماد كناية عن المضاف فإنه يتقل من

الأعراض (لأن المعرض عن الشيء يطوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وأراد الملازم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بماله كشع فأنبت أن الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال أن الأعراب لتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب هنا فاجاب

(٩١ - حواشي المقائد أول)

كثرة الرماد إلى كثرة أحرار الحطب تحت القدر ومنها إلى كثرة الطباخ ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضاف أفاذه بعض حواشي قول أحمد (قال الحيلالي مجموعهما بدل الخ) أي بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان إذ للدائر بين البدلية والبيان هو بدل السكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لقائده وهو الاطناب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متينا وهو الحشو أو غير متميز وهو التطويل فيتناول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان واقفا به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لو لاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ البذل قبل العطف حتى لا يوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال المصام لأن بدل البعض على ما قال الرضي فائدة كبدل الاشتغال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الإبهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن المتكلم يحقق بالتالي بعد التجوز والمساحة بالاول قول أكلت الرغيف ثلثه فقصده بالرغيف ثلث الرغيف ثم بين ذلك بقوله ثلثه وكذا في بدل الاشتغال فإن الاول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني نحو أعجني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجني زيد إذا أعجبك علمه وسلب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالسكل لترض الاجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجافي الى الطرفين نسبه الى أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء ما لم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حيثئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التمييز عنه بلفظ المبدل منه لاعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه أنك قد علمت ان المقصود يسدل البعض إنما هو لتحقيق التجوز السابق بالتميز عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولو حفظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بسده فأت ذلك الفرض وما ذكره من معني عدم المقصودية فأنما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فنضاه ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معني) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معني المتبوع سواء وقع التميز عنه بلفظ الثانية أو الجمع أو لفظ مفرد فاقبل انه لا يتمنى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الحيلالي عما قال المعصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمسئول لئيل المعصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فقال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لنا كيد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معني فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضمت لانشائه والجملة الاولى أعني قوله وهو حسبي نعمة اخبارية فلا يجوز عطف أحدهما على الاخرى بالواو لكمال الاقطار وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فأنه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله فيحسب فأنه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ورد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف	طلبها منه وارتبك فيه بعض الثاقلين (قوله وضمت لانشائه) يعني أنها منقولة من معانيه الاصلية الى الانشاء والمفعول من قيل الحقيقة الموضوعة (قوله بالواو) خصها لهما التي يمنع من العطف
---	--

بها كمال الاقطار بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وم وحتى فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بسد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والسكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفني قطعاً الا أنه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا ينبغي عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولنا لم يعرض الخشي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الاقطار بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما تحقيقاً والاخرى تقديرآ قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا ينبغي انه لا حاجة الى هذا اذا ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التميز انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتي يكون متعلقا بسكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسبي انشائية بخلاف الظاهر ومحصله أنه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحتش من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان السكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويقوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعنى يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيال اثر الاول مناسبة قوله ونعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي انشائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدعاء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا فطعنا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيها همت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجردا عن ياء المتكلم فلاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجعل اللام في عبارة المحتش لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحتش في حواشيه على المعلوم توجيه اعتراض الشارح المبني على تعيين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على تقييد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجوز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نسكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وانت خبير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فالم

يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحارلت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحارلت حتى يلزم البدل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان التامين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدي الى سبيل الارشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضا يجوز عطف الفصة على الفصة الخ) معنى عطف الفصة على الفصة على ما بينه السيد الشريف نافلا عن صاحب الكشف ان يعطف جملة مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكما كانت

الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيها توجه المحتش ما لمعنا بان واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاول في التوسط والثاني في التأخر فحمل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيده السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون وأيضا هو تذييل لحسي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم السكافي فكانه قيل هو وكيلى ونعم الوكيل أو هو كافى ونعم السكافي كما في ذلك جزينا هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فذان نكتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان التامين الخ) آخره قد أحوجت سمي الى ترجان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض الممدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولا عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان محدث الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لا صيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقا بعيدة عن الزمان المقضى للتجدد والحدوث المتناهي لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لا صيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جملة الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجملة المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين المتعلق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقرعهم وتهديدهم وإعادهم بالنار الموصوفة بالمتعمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرة والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول يبان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاوّل ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخِر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخِر لتناسب بينهما في أن كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لاتجد التناسب (قوله فلي هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا فهمي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهى يعطف عليه أما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالففو والاطلاق اه فان تبيده بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أى المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله	أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فلي هذا يشترط في عطف
لكنه أقصر من القصتين	القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وههنا ليس كذلك ولعل
على ماهو العدة فهما	الحثي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون
وكأنه قال زيد يعاقب بالقيد	الأخري من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف بما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والارهاق فما أسوأ حاله	والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

وما أخسره فدايتلى بيلة كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالففو والاطلاق فما أحسن حاله وما أعجابه وبشر وأوجبه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الفرضين فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لتناسب الفرضين أو لتناسبة حاصل مضمون أحد أهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية والانشائية فانهما يتعلقان باللفظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى أن مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث بوجبا اعتباره الخلاص من التكاليف التي اعتبرت في عطف الانشائية والاخبارية بقول الكشف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد بالعطف الامر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة مشتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث أنها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً (قوله ولعل الحثي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله عطف حاصل الخ أي لتناسبة بين الحاصلين أعنى وصفه تعالى بالكفاية والثوكل من حيث أنهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما تقدمت الإشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به أنه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير أن يجعل احدهما بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا نسلم أنه من عطف

الانثائية على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانثائية والاخبارية قوله والارواح بالمهمة الضيق وتكليف السر قال أوهقه عمرا اذا أصابه به وغناه قوله وان رده السيد أي لاجرة بهذا الرد كما يسلم بالتأمل فيها ذكرنا أخذاً من كلام الحنفي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف الفصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيها هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسبي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي في تأويل يحسن وأن نعم الوكيل مشتمل على جملتين لأن الخصوص بالملاح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالتمسدة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن يفتح به كما تقع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالواو في وهو حسبي ليست للاعتراض لأن تجويزه آخر الكلام قول ضعيف وليس هنا نكتة جزئية وليست الحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فهي للمطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانثائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون لتعليل السؤال والانثائية لا تكون علة فمعين ان تكون جملة وهو حسبي خبرية وأنت خبر مما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزئية أو جعلها استكافية تذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد بما في الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله (٨٥) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وبشر عمرا بالنفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح إنما رد هذا المطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه إنشاء ولا يقول صاحبه بمطف الفصة على الفصة بشيء من المعنيين على ما لمس عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب الحنفي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً لم يكن لئنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * ما وأهم جهنم وبئس المهاد * (قوله وورده بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المطف في حاشيته على شرح التلخيص بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بأن يقدر المبتدأ في المطفو اما مقدما ليناسب المطفو عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص إذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح إنما هو على صاحب التلخيص في عبارته فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسبي إنشاء فلا يتم الجواب الاول من الحنفي القائم مقام صاحب التلخيص لا صلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطف الفصة فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحتنى احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح في حواشيه على المطول أنه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال الحنفي هناك ويؤيده أنه لم يحكم بطلان المطف في شيء من الاحتمالين وأنه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح المفاتيح النسفية وضميره اه وأنت خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا المطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الحياي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فما قيل في دفع بحث الحنفي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا المطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتصل لتصحيحه فالحنفي تعمل لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافوه تأمل وتصل وتصحيح انتهى مما نجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا المطف مطلقاً واعتزافه بما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن التعريف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا المطف والامر حين لا نأمنار أولاً أنه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا نقدر في المطفو مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ومثناه حينئذ

وجملة فأنذروهم المقسومة
معطوفة على قوله فان لم
تفعلوا الخ وعطف الانشاء
على الاخبار وبالعكس يجوز
بالفاه انتهى بزيادة المعيان
ها ما اختاره الشارح وما
اختاره السيد (قوله فلا
يتم جواب الحنفي من قبله)

على ما هو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسبغة خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المظوف عليه مجموع وهو حسي لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المظوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لا ما اذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المظوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ في المظوف ان يكون المظوف حينئذ جملة اسمية مثل المظوف عليه ليتحقق تناسب المتماثلين بقوله بقرينة المظوف عليه مرتبط يكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قواك ولعم الوكيل هو اذا لاحظت الضير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافاً لما توهمه الحاشي فتقرر كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير الحاشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لامبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاقاً ومقدماً مختاراً للسكائي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به الحاشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص وبعض الناظرين هنا أو هام أحياناً الاعتراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على المخصوص المحذوف لانفس المخصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الرجل زيد

محذوف المخصوص الذي هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه واختار مذهب السكاكي ومن معه لجزائه وقلة مؤوته	ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن المخصوص مقدم عليه واما مؤخر أي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد للسند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدماً فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول
--	--

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلاً من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أو لا خلاف بين السكالي في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدماً وان كان الجمهور لا يميزون التقديم بالقول (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله اهم اختلافوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بناويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فلي هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور فقيه ما سيأتي وإما أن لا يؤول فالخذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد يتحملها عبارة الحياي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقاً بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته انك تعتقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجرته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة الخطاب قائدة الخبر أو لازماً لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لما خارج تطابقه أولاً تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فسدلوله وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لا كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تعد طالباً جدي باللفظ لذلك الغرض لا تفهم الخطاب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفاً عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها أنثى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعني العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف الخطاب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب اني وهن العظم مني معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطف وكذا التني والترجي معناها امر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية امور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قايماً أصلياً كقيام الغرض بالجواهر أو قايماً ظلياً وانما يتحقق أولاً ثم يؤول بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي بالتلفظ به بل بالتلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لا مكان ان نحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها التناء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية سبة تقييدية لا تصنف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها تامة فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على أنه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانثائه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى افهام الخطاب نسبة تعتبر حكاية لآخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقوله يقوم زيد وزيد يقوم مفهومهما واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل لامر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الدوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولخصتها معنى الاستفهام وجب تصدراها أو معنوي كزيد يقوم لنا كيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل البحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالانحداد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استحكال نفي عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الغرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف المنوع وتقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل نختار هذا ونقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وابداه شيء آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لانسم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كفضل ما قلته أما والنبين من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة محل بمعاني المعاني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويحلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) اما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى يحسبني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ويختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني وبكفي فان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفات نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسما المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلاً فان وجيهاً ومن المقربين وبكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيهاً على تجرده فها هنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحلي واعترضه الحشي أولاً بانه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في نمرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استهامة مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الأولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو اذا لم يفسد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه ثم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف ثم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة ثم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى ونائباً عن عبارة الكشف التي استند رجل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين جهة عام اعتبار تأويل حسي يحسبني وجهة اعتباره الا انه لا كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقصر الحلي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وبشير الحشي الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة النامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تنصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما اما هو باعتبار الصورة نظراً لتبنيها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطنة اطراف الشرطية قضايها وحيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا التفات اليهما في مقام العطف اذا العمد في النظر الى جانب المعنى فكالم الانقطاع بينهما اما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترناب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتماطين انشاء وخبراً فيا له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت الحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للفردات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعنى المفرد يعني أنه ليس بجملته حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مسأغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية إذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفي قال الرضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كأنه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسبي ولو أجببت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على أن عطف الخ) تفسير لضمير عليه وإشارة إلى أن المدعي عام ولذا احتاج إلى تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز أن يكون مجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة إلى أحد التأويلين الذين أشار إليهما أولاً إذ الوارد في الآسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به إبراهيم حين أتى في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز أن يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الجبالي من أن معنى قوله قطعاً يقينا وسياًنى محله على معنى آخر يندفع به اعتراض المحشي (٨٩) وقوله لا يتأويل بعيد استثناء

رجل جيد حيث لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على أن عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع أن الواو من الحكاية أى من كلام الحاكمي أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حيث لا يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي المفائد اول) بيان لبعدها تأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلمعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الا في كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومى الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله نعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايين فين الجملتين تقابل التضاييف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مفارقة للاولى في الطرفين معا مفارقة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتى فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرار المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره ثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقفا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكثيرة بين أجزائها ليست مقصودة أصلاً فتتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالاتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلاً فان النسبة بين أجزائها مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تعيينها قصداً لا بوجوب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فقول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير الحشى آتفا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد اتئناس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم ان السبب ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً واتشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم محبة اعتبارها من المحكى حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا اللزوم بجواز ان يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكى بأن يقدر مبتدأ في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره في جانب المعطوف عليه وبحسب حذفه في الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفيننا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدماً مبني على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضى أو الاستمرار وجب ان يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تكن القرينة ماهو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزبد

ولان مصحح العطف هو انه اذا كان الجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لا تشاء التعميم عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب

أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الغرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لا فاعلاً بالوصف

أعنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضى أو الاستمرار لا يرجع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فلنرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضى أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيرها كما في أبو خنيفة أبو يوسف وبثونا بنوا أبنائنا ولما بال افاعي القاتلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لاعلى الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضى أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفى فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم محبة اعتبار حسبنا خبراً مقدماً لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حيث لا مبدء لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلاً وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدّر مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخياطي إذ لا يكون مبتدأ في المعطوف الا حيث لا ما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو المكس والمقام المنع بكفيه الجري على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الأسود وحاصل قوله أنه إذا قدر المحصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذ المحصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدماً فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت إليه في الكلام المعجز إذ المشهور في المحصوص أن يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسي الخ فانه يجعل مقدماً وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أغنى مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع أنه بقدر مقدماً والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعني مراعاة قرب المرجع (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البغاف بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجمي حذفه في الاستعمال وانتقال ذهن اليه وأما مقدماً رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا أتدفع ما قاله الفاضل المحشي من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعيد إذ المشهور تقدير المحصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس بعيداً لأن المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسينا الله إذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لأن التأويل المذكور أننا يكون بعيداً إذا لم يكن قرب المرجع داعياً إلى تقديره مقدماً كما أن تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المحصوص المقدّر مبتدأ وهذا التقدير كافٍ لنفي قطعية دلالة (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسينا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

المتنول الآتي من أن الاحتمال الاول لا يبطل أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما أنه ابطال طريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه إذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي لفرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسينا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة اليه حيث كانت المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المتنول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية إذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف للذكور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشي تبعاً للخيال اختار الثاني لانه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي وإذا أبطال الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال يبطل أصل الاستدلال إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فإبطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بن المعطوف على الاحتمال الثاني جملة انشائية لها محل والمعطوف

عليه مفردان لم يؤوله وجهه خبرية أن أولئها فيكون الأول لا بطل أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فإنه يحتمله وأما هو قاطع في إبطال الطريق وكون الثاني محتملا لا بطل أصل الاستدلال لا يخل بالتقابل بينهما ولا يفيب عنك أن هذا كله محتمل وخلاف التحقيق (قوله لجواز أن يكون قالوا مقدراً الخ) فائدة التقدير وإن لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الأخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الحاشي في حواشيه على المطول من أن المراد قطعاً يليق بالخطايان وهو الظهور فإن كون الواو من الحاشي يستلزم عطف الانشاء على الأخبار فيما لا محل له من الأعراب فيحتاج إلى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فإن في دعوى الظهور اعترافاً باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحاشي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه أنه إنما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل من الأعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج إلى التأويل بأنه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير مما تقدم من أنه الحق إذ الأخبار والانشاء حيثئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية أن الله يبشرك بكلمة الخ تقدير (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجبري في وهو حسبي ونعم الوكيل كالألحاف (قال ثم إن حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الحاشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من أن المثال مجرد اتئاس وتوضيح للمناط وأما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال في جواز

تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدراً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه أن تقدير المبتدأ يطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يطل الطريق المذكور انتهى لأنه على الأول لا يكون من عطف الانشاء على الأخبار فيما له محل من الأعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية * وأعلم أن ما أورده الحاشي إنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينياً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو أزاماً فلا لأنه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات إذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريتها في حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية إيجابية كانت أو سلبية

وهذا عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكره من أن من محسنات الوصل بعد وجود المصحيح تناسب الجمليتين اسمية وفعلية فلا وجه للتشبه بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال إذ لا عبرة بهما في إثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى أنه مصنوع وما قيل أن الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن لجوابه أن ما ليس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه إلى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل أنه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال أن تقدير المبتدأ لا يفي عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يفي عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم أعلم أن المستفاد من كلامهم في توجيهه وهو حسبي الخ وجوه منها أن الجملة الثانية عطف على مجموع الأولى بعد اعتبارها انشاء لتوكل أو اعتبارها قصتين وهذان للخيالي ومنها العطف على حسبي بلا تأويل أو بتأويله يحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل المعصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكأله أو العطف على الجملة الأولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكسلي ومنها العطف باعتبار الأصل إذ انشائية أفعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الأصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لأعلى مذهب البيانين المتأخرين له على ما ذكره الدمامي ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالة أي مقولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) أي عرفي عام وهو مالا يتعين تأمله ضد العرف الخاص الذي يتعين تأمله وإنما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وبقيته بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها ونصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال الحق الدواني بعد ان قل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الناشئة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حذر أن يلتزم أن المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك في الاول بادرار غير اذعاني وفي الثاني بالادراك الاذعاني وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فلهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما معه فعني (٩٣) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعني قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فعني المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أوليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتقاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بمحصلها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك لنسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادهما معه أو عدم اتحادهما معه على وجه الاذعان لا أظنك في مرية من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة المحلية لا مدخل فيها للنسبة الأخرى ولو كانت ما هنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول الحاشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا يشكره أحد وليس فيه نزاع وإنما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سيأتي من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الإبقاء والانزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورد الحكم بالمعنى الثاني (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعني ان التسمية بالسلب خاصة بالشيء الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالترسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشيء الاول فلفظ النسبة الإيجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا وحصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مفارقاً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الانتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفتاهما انتهى فحصل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأفهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا ادراهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكمية بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة الثامة الخيرية كما أنها في التعريف الثاني كذلك بناء على ما هو الحق من أنه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة وتوجهه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلّة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى أنه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامر من من الوقوع أو اللاوقوع وان افحام (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامر من

فتتحقق المغايرة وتصح	تصوران أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي
دعوى قلّة لان اطلاقه على	نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مفارقاً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معني

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزا هاد استدرا كما على صاحب الرسالة القطبية في اقتضائه على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المئين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو أنه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القمط بأنه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لافي أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة الثامة الخيرية أعني وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بإدراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل المبارتين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال ما فاه به بعض الناظرين والله أعلم قوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فهما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والعجب من كتب على نفسه أنه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني يطلّ التقابل بين مني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطرة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فينبذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بنحو أو مساويا فشك أو بنحو أو مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فخلل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيعين وان كانت زائلة بازائه فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الايمان بكلمة ان التلويح ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشى سابقا من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها واما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فمسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أهم من المحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح	المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو
---	---

واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجهل كما يشهد به رجوعك الى وجد انك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشنعا بليفا حيث قال من المفلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الخفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً مجملاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وأرجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فراهه بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية ولينس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تتحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث أنه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه به وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ مثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع التسلخ اللازم عن المزوم فاهو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة التوثيقية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى النسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الى آخره ونصيره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني التسبة التامة الخبرية الإيجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف وانه بهذا المعنى يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة التسبة التامة الخبرية إيجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا تفسير النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بانه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكمية التقيدية كما زعم المحشي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذا لا يتناول الحكم

الشرح لمختصر المتنبى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك ان النسبة التوثيقية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع مما فا ذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشترط بان المراد بالنسبة التسمية التقيدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط إيجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على الك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

سوى

السلبى اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له ولنسرفيه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشيئين وليست منقسمة الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الإيجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متاولا للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلبى أعني ادراك لا وقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغي عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشترط بأن المراد الخ) أى في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشي وأما الثانى فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمتاسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء أما أولا فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولاً وقوعه مثلاً والحكم أدراك تحقق هذا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة أدراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون أدراك نفس النسبة وأما ثانياً فلما علمت من كلام السيد السند أنه كالصريح في أن المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم أن المتأخرين بنوا ما ذهبوا إليه على أن التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات إذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عند التحقيق أن التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزا هاشم القول بتريع أجزاء القضية كما ذهب إليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فأنهم لما رأوا أن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق إذ متعلق التصور متغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وإن الشك تصور لا يتعلق إلا بالنسبة ولا يمكن النسبتان الثامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين أحدهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكمية والنسبة بين بين وثانيها نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولاً وقوعها وسموها بالحكم والحاصل أن الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق إلا بالنسبة فلا بد وأن يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق إلا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه إلا ترى أنه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلاً إلا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس إلا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده إلى نسبة أخرى انتهى بياضه وقد تقدم مزيد لهذا فأرجع إليه ومنه يتكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال أن المتأخرين يلزمون اللازم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع علي أن المصريح به في لسان المناظرة جميعاً (٩٧) بما يفهم المتأخرون أن التصديق

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المتغايرة لها فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الأشاعرة والخطاب في اللغة

(١٣ - حواشي العقائد أول) خلافاً للمأز يديّة والمعتزلة أما الأول فقد قال صاحب المراتب إنه ان نسب التعريف

المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الأول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالمالك فإنه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة إلى آخر ما قال والمحشي وإن كان سيذكر احتمال أن يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار أن يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف أن الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي وبؤيده ما ذكره جواباً عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من أن الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلم يتمتع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم إذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو أن حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيلاً بهم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما أن يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بأن إطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو أن إطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو أن الإيجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب إليه المعتز وسباني وأما الثاني فلعدم صحة أن يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فإن الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لأدراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فين استقل العقل به ضرورياً كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظرياً كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المتغاير للعلم والارادة فإن مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنع عنه فلا

يثبت كلام فمعي مغاير لباقي الصفات فاذاً يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرأة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما الأمر به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أقاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه بخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بمد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له الحاشي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً قل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لملافة الاطلاق والتقييد بقريته ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه الخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن الأدلة والدليل الشرعي ليس الخطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله	توجيه الكلام نحو الغير وبإضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العنصر سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الأشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
---	---

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوعه كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض ايضاح فقول الحاشي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان لتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبنى على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والتداء أزلي قال الأشعري وجماعة نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الانواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الانواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسرهم بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأنه داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحقق عما قاله البعض وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعبر في كون الكلام خطاباً أحداً الامر والافهام بالنقل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهماً في المآل فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بانه خطاب علم كونه مفهماً فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما عن الخطابية فالتبهي والتوجه للافهام ولو ما لا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متبوعاً الى الامر والنهي فيه وهو

أردى الا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسى الذي قصد من داله افهام من هو متبني لفهمه فيخرج عنه الحركات
والاشارات المفهومة بالمواضعة والالفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله افهام المستمع فانه لا يسمى
خطابا ويقوله من هو متبني لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كائنا ما قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان
يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير
تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم
بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر
والنهي فيما لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع
فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى ازالة التعلقات قال الآمدي في مسئلة أمر الممدوم الحق ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والخطابة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام
فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود
قابل للفهم انتهى وبالمجلة فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التبعيضي الحادث سواء قلنا بأزلية
التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما اتها صفات حادثان قائمتان بذاته تعالى فان
ابن القفطان من الاشاعة وهم مجمعون على استحالة ان يكون له صفة (٩٩) سادسة خلافا للكرامية بل

مرجع الحدوث الى
التعلقات بل أقسام الكلام
جميعا وهي الخمس المتنوع
اليها بحسب التعلق يتبع
قدمها لما يلزم عليه
من السفه مع ان ذات
الكلام قديم ولا يمد

تووعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتبع قدمه
مع قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم
على ما توهمه اضافة الجمع من الاستفراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع
الأفعال فيشمل خواص التي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا
شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لا نقول الكلام وان كان
صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيواف بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري
والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائما وقاعدا ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسى
والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بأفعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف
واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة
وحده وذلك كله خارج عن الحد لتفيده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف
لصح حملة على الجنس وأجاب عنه بعضهم بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله أنه ان أراد
المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوي كافي ركب القوم
دوامهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل
عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقا واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما
هو الحال في ركب القوم دوامهم ومحصل دفع المحشى ما قال السيد أنه من قيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها
وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس اطار مثلاً وبه تعلم سقوط
ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاعتناء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه
سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وافعالها وصفات المكلفين بما لم يدخل في افعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيد بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا ينفي ان طلب الكف في نفسه ايجاب ومثله يقال في التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس لا واجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الايمان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله فيها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه والخفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه العمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم يقضي فالافتراض ان كان ذلك الطلب بالفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالاجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المتع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدون وهو الندب أو طلب الترك بدون وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالفصل المينة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل اينا فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

والخلاف في التسمية لا في المعنى (قوله كالفصل المينة الخ) ان قلت الفصل انما نقص لبيان الافعال الحسنة يطلب الايمان بامثالها أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها فقيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة

واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عمنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسيبية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السبية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف فاسما متضمنة أحكاما والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليتسردعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مباشرة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفيه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب للصرح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهره لا بعد في التزامها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالتناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاماً وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الظاهرين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخليه وهو ممكن وليس بسفيه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفيه بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على الطلب وتخليه ليسا بطلب والاين حبيها بطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام وينسب في امثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غابته كان الامثال موقوفا على اطلاعه على هذا الامر الفسافي وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الازام التاجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه الممدوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند الاطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسمع مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فتد اطلاعاً عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كانت عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعليق لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الازام التاجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وفننا هذا كيت وكيت فشكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة لنا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس بعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من أنه لا يقال للمعدومين بأبواب الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حتى فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومشله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب انما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فاقيل ان حقيقة الطلب انما تلتصق صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفة وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فمنوع ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

هذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خاطب به قطابقة المثل ظاهرة وان كان المراد ما تقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو ومنهين ضمناً وتبعاً انتهى خلاف الالصاف وما ذكر

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب التاجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الفزالي في مبحث أمر الممدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تعجزى حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام انما هي لاطلاعا على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر التاجزة أزلاً يشترط في امثالها ان يطلع عليها المكفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة بوجوب الامثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاماً ناجزاً بانه عند مجيء الند يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو اتهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الازام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الازام والايجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً فقد أوجب والزم في الحال صوم الفد ولا يمكن صوم الفد في الوقت بل في الفد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل للمأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلاً وبالجملة فرغ ربك من العالم وانما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من الندب إلخ) الندب والكراهة نحو الاباحة حيث لا الزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقيق الازام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في لها حكم شرعي (قوله قطابقة المثل ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحريم يصح ان يراد منها مصدر المفعول لا يصح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفعل اللهم الا ان تكون ال في المثل للمعد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المساحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آثره من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لفرقة بعضهم بين المساحة والحجاز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين وسبب إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام في المحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول افضل النفس الفاعل بذاته تعالى لأنه ليس للفعل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نفسياً ليس متعلقاً منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمعصوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعصوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول افضل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتيب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتيب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتيب إلى الاعتبارين فكله قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلح يان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعهم وقوله والترتيب إلح إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٢) المتبادر من الأفعال إلح) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

وجوب الإيمان والنيسة وحرمة الحسد وأجابوا عنه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والتية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده	الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني إما على المساحة وإما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب إذا نسب إلى إلح كما يكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلح) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد ولو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمدنا الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته
--	--

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد المعروف بأنه فعل بني إلح (قوله لم يكن علم الكلام من علماً إلح) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة إلى أقسام العلم بها فلا جعل المحذور افتاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يعم الفعل وهو قسم الشيء إلى نفسه وغيره وأعلم أنه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما هو فانه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وإن أريد منه ما حكم به فمعنى تعلقه بكيفية العمل وجوبه إليها وكونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أهم من الحكم إذ يتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم فانه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لفعل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا إلح) علمت أنه حقيقة لنوعية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في محله (قوله في السلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض التشابه بالنسبة لتأويله وكرهية التأويل بالنسبة لتفويض وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخياطي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالاً فاللزوم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالاً أو مآلاً فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استحبابه مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوجوديته تعالى انتهى وغير خاف عليك ان تأويل الله تعالى واحد الى ما قال غير صحيح اذ المراد اقامة برهان الوحدانية عليه التصديق بثبوت الوحدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فان هذا مندرج في ضمن مسئلة وجوب المعرفة قائل (قوله من حيث يقصده الاعتقاد) فيه اشارة الى ان هذه المسائل التي انحصرت فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب واخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالاعتناء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالاعتناء والتخير بعد قوله بتلك الخطابات لاجابة الى استفادته من الاشارة (قوله كون تلك الاحكام الح) الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزءاً من ذلك العلم فحينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الكل

بالجزء ولا كون تلك الاحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملازمة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك انه لاجابة لامبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته الى الاحالة على الظاهر السابق الى الفهم ولا الى الاستدلال عليه

من حيث يقصده الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالاعتناء والتخير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما أتى لاستفادته من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لمسالم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى وكما كنهه واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضاً من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية التدرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الح) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم الا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما قلنا عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تسفاه

بقوله والا لم يطابق الح لانه كون التعريف جامعاً يقتضي انحصار معلوماته في تلك الاحكام اذ ما ذكره الشارح رحمه الله اشارة الى تعريف المدين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركائز كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركائز كنهه غير مسلم اذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع افراد المسمى ولا في جميع اجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الاولى ان يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الح) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الاخير من الاحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم ان يكون معنى الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني ان لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام هي للمعرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد السكينة والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلماذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص للمعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال الخالي فيما قل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بأن جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المختصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق السك (١٠٤) بحجته قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق السك بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على السك الافرادى وارادة كل حكم بخصوصه لا يكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعاده

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق السك بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكية انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لقربة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة العدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هدا الذي لا يتعدي عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حر في لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك للمرآة عند ادراك المرثى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيداً قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انزعاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى ما هي متألفة الخ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل الجموعي ومن المتعلق بالفتح هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما الجموعي أو الافرادى فان قلت فاذا عكس الامر لا يلزم فلم اختر من الاول الجموعي قلت دفعا لتسببه كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أى لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات فى الاعتقادات ولا بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والام يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس بتعلق بهذا الموضوع فى الحطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يستدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتى وقوله عن القسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أى كما اخذت من العقل وقبل أى كثير الاكثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالشر والنشر والصراف (قوله فى كلام الموضوعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أى لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهرها وأما عروض الادراك لها فلان عارض العارض للشيء عارض لذلك الشيء

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حيثئذ اذ لا يخفى ان جمل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعنى التصديقات الخصوصية أو جمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المنبئ للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان اريد به مطلق التعلق الخ) أى ان اريد به كون الشيء منسوباً الى على أى وجهه كان فالامر فى صحه معنى التعلق فى كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حيثئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حيثئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل الحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل نسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشى العقائد أول) بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل الحشى) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد أنه العلة الغائية علة ومتقدمة ذهنياً ومعلوم ومتأخر خارجاً فاللازم من غائية الشيء نفسه كونه وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المنارة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجى لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصوره قبل تملكه وأصيل وهو حصوله فى الذهن بعد تملكه بنفسه كما ان الحيان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها ومحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه فى الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلاً دون الثانى فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجى أفاده مولانا خالد قال الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو
يقرر بوجوب أحدهما أنه لما عم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحيث كان الأولى أن يمتيز بالنسبة
إليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتى وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أو ادراكا
أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهى تعتبر لأجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي
بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول نشأ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر
ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته فى نفس الامر وعبرة الخيالي فيها نقل عنه صريحة فى الوجه
الاول وعارنه فى الاصل تحتل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم فى الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث
الكيفية بخلافه فى الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية فى الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن
الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية فى شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعنى اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق
بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة
وهى ان تعلقا بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث
الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقا بنفس
الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام تتعلق بكيفية الاعتقاد مثل
معرفة الله تعالى واجبة أى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل وإلى
كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
وعبرة هذا الكتاب أولى من عبارته اهـ وما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه
الموارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاثبات به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة
الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى
قوله تعلقا بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقا به من حيث انه مفيد بهذه الحشية ومعتبر معها كما فى
قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية
عبارة عن الاحوال الميينة فى الفقه بل قيذا للموضوع وتمة له بل معناه ان تعلقا به من حيث انه
تثبت له الكيفية وانما من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة
وعمير المصنفين وجواز
التعلق بالعمل مسلم لكنه
محل للمعنى المراد واعتبار
الحشية فى احدى القرينتين
بلا قرينة لا يرضيه الطبع
السلام أفاده مولانا خالد
(قوله لكونه معروضا
الخ) أى لكون العمل
معروض الاحكام كما ان
الكيفية معروضة لها لكن
معروضة العمل والكيفية
للحكم بمعنى النسبة بلا
واسطة لكونهما طرفي
تلك النسبة فى نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعروضهما للحكم يعنى الادراك بواسطته يعنى النسبة (قوله لتصحيحه) أى من حيث العلم وقوله أو الاثبات
به أى من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتوزيع فى العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح
الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع (قوله والا لم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون
الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق فى الاحكام الاولى والثانية تعلق ذى الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل تصحيح العمل والاثبات به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاثبات به على
الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية فى الاحكام الاولى انما تنشى اذا فسر التعلق
بتعلق العارض بالمعرض لا بتعلق ذى الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لامن حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو
احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذى الغاية بالغاية والتعلق فى الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعرض فلو
اعتبر التعلقان تعلق ذى الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن
يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككده ١٠٦

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد بما لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك ومحمّل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحلية قيد الموضوع والحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك ان تماق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والمتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بد من ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى التكتة وفي كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرفي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول ومما هنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً أولى الموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالد تكرر من المولى الحاشي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق الخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فعنى قوله ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحاشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله لحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى تكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على أنهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التسيديّة اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعاً له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي ثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذاتى ولا باعتبار نوع عرضة الذاتى اذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحاشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعاً الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحاشي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

المولى الخياي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصولين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية وتحريم الزيادة والحسد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والموام انتهى معنى كلامه وبه يهدى ما شيد الحشى ببيان من القواعد ويظهر ان ما ذهب اليه الفاضل الحشى لا يحيد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب ان كافى مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أثلقه فتقدير الاول الولى يجب عليه اخراج زكاتهما وتقدير الثانى الولى يجب عليه ضمان ما أثلقاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزبداً للتوكيد ولا عمل له بل للاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الخياطى (قوله فان المظوف والمظوف عليه الخ) أى والمجموع

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلاً في الفقه وليس كذلك لخذ لا شك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولا نهم عدوا الخ يعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والنفسه من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضاً (قوله وبالجملة الخ) ففى كل مسألة ليس موضوعها راجعاً الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولى (قوله هذا من قبيل المظوف على معولي عاملين الخ) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المظوف على معولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقاً اذ المجرور ليس بمقدم لافى المظوف ولا فى المظوف عليه فان المظوف والمظوف عليه مجموع الجار والمجرور فعمل قوله وبالثانية الخ وقع من الحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم من قوما خبر مبتدأ محذوف أى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوباً بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون هطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للمعنى التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكبل الصناعة ولا ينبغي ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكبل الصناعة لافى له فلذا أعرض الحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أى أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

منصوب على المقولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخوئها لانهما كثر فهما الشعب من الحق من الخوارج والرافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعى الدين كافة فلا حاجة الى التذكر (قوله ولا ينبغي ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلاً سميئاً ولا معنى

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجية قيدا في موضوعه فليست من الاعراض الدائمة له قال ابن الهمام ان أفاد الدال يشير على الموضوع عنواناً خارجاً فانما يبحث فى ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفاً به اذ الموضوع هو المقيد فاما يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حيث عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعى جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث بتحقيق مع اعتبار الحالة قيدا خارجاً غير متوقف على اعتبارها جزاً من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود فالبحت عن أحوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمي فينبغى ان لا يبحث عن حججته منها لان كونه حجة هو كونه دليلاً وهو وصف الموضوع عنوانى بل انما يبحث فيها بتحقيق باسم الحجية عن أحوال آخر من كونه مقيداً لكذا من الاحكام مقدماً على كذا عند التعارض أو مؤخراً انتهى

(قوله كالوجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلق أي من حيث استادها اليه تعالى وقد ذهب إلى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخص مما قبله وتقدم في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالأحوال أن المحال عندهم يقال لما ليس بوجود ولا بمعدم أي يكون واسطة بينهما فكما أن السلب معتبر في مفهوم الحال فكذا في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها ح) وذلك لأن البحث عن الإمامة في مبحثها من حيث أن نصب الإمام واجب على المسلمين لا من حيث أنه فعل صدور عن الله تعالى أو عن المسلمين (قوله والحال أنها الح) أي فاندفع توهم عدم تقع هذه الملاوة على كل تقدير لما هو بصدده لكون المقصود أن يكون للكلام مبحث غير الذات والصفات حتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالإمامة من الفقه لا يجدي شيئاً أصلاً اذ هي من الفقه أصالة واستحقاقاً ومن الكلام جملًا واعتباراً كما سيصرح به أفاده

يشير إلى أن له مباحث الح) أي يشير بإضافة الأشهر إلى المباحث إلى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالوجود مطلقاً أو ذات الله وذات الخلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات المقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يدعوا مباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأقسام وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأقسام إلى الصفات الذاتية والنبوة راجعة إلى صفات الفعل كذا تنل عنه (قوله على أن الإمامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أنا أن سلمنا أن الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالإمامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لأن مرجعها إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون راجعاً إلى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بناء على أن أفعال الباء أفعال الله تعالى حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب أن مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والأقسام والنبوة والإمامة فيصح أن مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لأن مبحث الإمامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحقق المدقق فيه أن كون الإمامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لأنه ليس علاوة هنا بالنظر إلى قوله وإن رجع الكل إلى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فإن قبل إذا كانت مباحث الإمامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الأهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعيين المقائد وموضوعه فلمع كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد أنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائية إذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دنيوية ودنيوية لا ينظم الأمر إلا بمصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للإمام وفي لمخفة في بعض بالعين المهمة وهي ظاهرة وقوله اذ هي أي فروض الكفائية علة لكون القيام بالإمامة ونصب الإمام من فروض الكفائيات لكن يضم مقدمة معلومة أيها وهي قوتها والقيام والنصب المذكور أن كذلك وعبرة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بأنه الحق) أي لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة إلى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة إلى غالب الأعمال الدينية إذ قد لا يحتاج إليها قروناً لاستقرارها في أهل بيت وافتقارها عن أكابر إلى كبار من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاستخلاف أيضاً في كلامه أشار إلى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز إدراجهم تحت الإمامة في الكلام لا إخراجهم له عن الفقه الذي الأصل دخوله فيه فإنه إن لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفقيه نظير ما مر في كون الإجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الحق) جواب لما وقوله منافاة اسم إن وقوله إذ هي في الأصل علة الاندفاع (قوله إذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الإجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به نابت أبوه إلى علي كرم الله وجهه وهو صغير فدعا له بالبركة في ذريته فكان هذا الإمام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفاً له رضي الله تعالى عنه ومن ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فإنه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والخبرة والتقدم ما أظهر له فأخذ الفقه عن حماد بن سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل غاية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته إذ المراد من التدوين التدوين الخاص بتمهيد القواعد وترتيب الأبواب وتكثير المسائل بإدائها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لفظة الوقائع)

يقصد حصولها من كل واحد ولا يخفى في أن ذلك من الأحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الإمامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض والخوارج وميل كل منهما إلى تمصبات تكاد تقضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلق الراشدين مع القطع بأنه ليس لبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير يتعلق بأفعال المكلفين أطلق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام أه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر إلى الحقيقة ودرجها بالنظر إلى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله الحاشي المدقق أن بين كون الإمامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة إنما وقوله إلا عند بعض الشيعة منافاة إذ هي في الأصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله إلا عند بعض الشيعة الحق) فإن مرجعها عندهم إلى نصب الإمام انتصف بالصفات الخصوصية واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا إنما يصح إذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تنص به عبارة فتاوى السراجية والافق صف الفقه الأكبر في الكلام (قوله لما أهلوه) لأنهم الواضعون للأحكام الشرعية وكانت عاداتهم في ذلك إرشاد المسترشدين فلو كان تدوين الأحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا قل عنه وبحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفظة الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفظة الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولفظة الوقائع وتمكنهم (قوله

الاولى أن يزيد قبل لفظة الوقائع لصفاء العقائد يقول لصفاء العقائد ولفظة الوقائع أذهباً بيان حصل الدفع كما اعترف به اللاحق والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولفظة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى أن لفظة هذا في قول الحاشي هذا مع ما عطف عليه أن كان إشارة إلى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بهذا مع ما عطف عليه بلفظة الوقائع هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وان كانت إشارة إلى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بلفظة الوقائع إذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدون اللام فالحق أن يفسر ما عطف عليه بلفظة الوقائع فقط كما فعله الحاشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة وتمكنهم معطوفاً على لفظة الوقائع ويكون قوله لصفاء إلى قوله ولفظة الوقائع علة للاستثناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لفظ الوقائع مع ما بعده علة للاستثناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختبار الشق الثاني أي كون هذا الإشارة إلى صفاء بدون اللام ويستبر أن المعطوف في ولفظة الوقائع هو لفظة الوقائع واللام فائدة أفصح للإشارة إلى أن ما قبله علة للاستثناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستثناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل الغاية الخ وأما احتياج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل الغاية بالدليل الخ) اصله بمعنى أنه يقبى عليه الدعوى والا فالقصود بالذات الدعوى والاثبات بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتيسره على أجهل النظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعنى المسلكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بأمين أعنى مالها وما عليها فإن العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحل لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنفع به وما تضرر دينوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

في الواقع قال الفقه ملكة تصديق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به وما تضرر تصديقاً ناشئاً عن الدليل وقائده مملومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمقاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنفري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل الغاية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولاً فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا قل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص امر اضافى بالقياس الى ما يتوهم لأمر حقيق بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قال في التفرير في نيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابع كالزهري والانساري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس مالها وما عليها (قوله قلت المعرفة هنا هو المسائل) معنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعريف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدلة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعاقب العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا للمقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى هنا أنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضاً مع أن الشارح يصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدق استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن أن يقال له أنه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالخلق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم وهو أنه أن أريد بالمسائل المسدلة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقررة بالدلائل فيحتاج في العريف الى الجواز بمسألة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز ايضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختبار الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ ونحوه فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه المصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٤) تحرير المرام اه كنقري (قوله والمراد بالاحكام) أي الاحكام العملية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا قل عنه حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لأنها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالعلمي سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب بما ذكره فيها بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالعلمي سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قدبر (قوله وقد يقال التعاير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورة آلة للملاحظة وماله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكميات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنقري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنتقري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنتقري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) ونحو آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسما في كلامه فظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العملية الكلية لوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لا سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنقري .

(قوله ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري الخ) وأيضا أي فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات السكالية وهذا لنوع في مقام التعريف وإنما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كثرى (١١٣) (قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه وتسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدا إياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالقبول (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في أن المعارف ههنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولا وقال الكفوى وحتما بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعارف ههنا إحدى الملكتين ولا تسميتهن إياها بالفقه وليس في كلام

زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللبقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف فقلعه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المعارف) أي أما جعل المعارف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فما ياباه قوله تدوين المصنفين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قلعه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسميته * وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم اه ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الجلي أنه يجوز أن بعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسميته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد أي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون قهبا مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قاله في شرح الخنصر المضى أورد على حدة الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العمامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(١٥ — حواشي العقائد أول) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودرنوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ما ذكره أولا إشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا إشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تبيها على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أي غير المجتهد الخ) باعث التفسير تبيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العمامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفقهاء الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في حده والقول بانه اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يقضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقاً سواء كان مستدلاً مستبطاً أولاً والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر انه لو حمل العلم المعروف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهد والظاهر انه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا نا (١١٤) لا نسلم هذه المقدمة بقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظناً بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتخذ على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع انه ليس بفقهاء اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقهاً اهـ كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فحاشة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما ورد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيهاً مع انه ليس بفقهاء اجماعاً لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً انه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضامناً لا معني له أصلاً اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن لم يثبت الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كبقري

ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلا لعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى * وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل للموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم بالحاصل به يقيناً لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقيناً مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان عقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل للمفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فليكن بحاشية السبد الشريف على شرح المختصر المضدي من مباحث الاجتهاد وتعریف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الابراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير تمكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني أن بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون للمقلد التفسير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً اذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فتاعة غير المجتهد بتأني فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيهاً * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيهاً (قوله بملاحظة الحثية الخ) فان قيد الحثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله إنما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي . ومن براهينه قوله تعالى (ان اتبع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فانما جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل بالثاني وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليها السلام (١١٦) كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا التقييد علم الله تعالى بالمسائل النقية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله لرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض إنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من فاه واختلفوا أيضاً فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالعلم سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضي الله عنه لثبوت لا أدري في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل مامر من الكلام الخ) أي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول نحرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالاً اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أي على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أي معرفة أحوال الادلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي ينطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالاً فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه حزني وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالعلمي سمو معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فتتوله اجمالاً لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلاً مثل العلم بأحوال صلوا وكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالاً لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حادداً بسيطاً أو مركباً وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بيقوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوابعها كقولنا الامر للوجوب أو لرفضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتويع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

قصة أسارى يضر على ما في قوله تعالى (ما كان لبي أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل يبنون عليه قطعاً فيؤيدون بالوحي الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشي من رأبي فامضوا أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر) كفا فسره بعضهم وقد ورد في الصحيح (أنسى كما تنسون) صدق رسول الله وورد أيضاً في الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنقري مع

زيادة (قوله أي من السؤال الخ) أقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم المطلق على معمولي عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معاً بالزام المطلق على الموصول اه كتبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لا تفيد الاحكام الشرعية قطعاً بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في افادتها متعلق بالاحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالادلة لا بالاحوال على ما زعم فهو حال من الادلة أي الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالا في افادتها الاحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في التمهيد (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا الخ) بحث فيه العلامة السكنقري فقال بمدخل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تمييزاً عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص بأعراب دون أعراب على ما عرفت على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان (١١٧) الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله

قال علم بهذه الاحكام الكلية يعني أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة الى ان موضوع أصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا قرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة معطوفاً على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تقيد معرفة أحوال الادلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة فان من طالع مثلاً الامر للوجوب والنهي للتحريم والامام فيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقاً بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سمو العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التنازع الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها المسئلة المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين بأبي عنه (قوله ونفس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية البقية لا ما يفيدها والجواب بأن المعرف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل المدللة التي تقيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة فإنت من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التنازع الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الاحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يفسى عن قوله في افادتها الخ وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لا الاحوال اه (قوله أو يقال التنازع الاعتباري الخ) التنازع الاعتباري على مذاق السالكوتي ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الامر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التنازع الاعتباري فلك التنازع الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التنازع ذاتي لانه مفايرة الشكل للجزء وتغايرهما ذاتي

(قوله لأنه لايجزى في المسائل السمية الخ) فيه أولاً انه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وأنه لايم لها أدلة عقلية وثانياً ان السمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل الى ما موضوعه كلى وان انحصر في الجزئي خارجاً فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأننا لا نسلم ذلك لم لايجوز ان تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وأنه الذي يثبت مبادئها كما ان المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير ايراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخى العلم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً ان ذات الله تعالى أى الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة قيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما قرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم وهذا الحق أنه ما يقال تكلف لأنه لايجزى في المسائل السمية ككونه سمياً وبصيراً ومتكلاً فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حزم الخقق الدواني في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاحول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قبل من أن موضوعها وان كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايها كلية موضوعها منحصرة في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيها نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاماً ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فالالوجين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعها الشارح وجعلها وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا لاشتراك في انهما نافعا وان كان تقع الكلام بطريق الرياسة وتقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يمرضها ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فان فقههما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يمرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع أما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولاً لضاع أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائماً لا حاجة اليه والظهور تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائماً اذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله اذ ذكر وجه التخصيص لا لجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولاً فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لانه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد عقلية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنتري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الالباب انما هو ليكون المباحثة معه فلتخصيص المنكر وجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فنثبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان واما ثانياً فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأتي عن مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ان بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمعزلة أولى باثبات تلك الواسطة لاثباتهم المنزلة بين المنزلتين فاجاب بقوله لكن ما لهم الخ والمعزلة حكوا بخلود الفاسق في النار وقيل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويعلم بالكلام تمييزاً له عما عداه فقول المفسر ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعت ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعنى أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل أن الاطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أولاً أنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر ان يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم يعموم فى تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أى الايمان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركت الكثرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقاً ومقرباً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى النسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) ردنا وقع فى كلام البعض غلطاً فى مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محل تركب الكثرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لم تركب الكثرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخد في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يثبوتهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أى والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم نفي الواسطة مطلقاً بل نفي واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي ان ما قاله السالكونى هو الوجه لمن تأمل

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطامعة التجلي الصفاي نعيم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازي به الراغبون في التمتع الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم اتهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) قدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق السكتري في هذا الاستلزام

بأنه أي الاستدلال الحسني المذكور إنما يدل على نفى التصديق اليقيني لا على نفى التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجرحية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النبي اهـ * هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأمان ناقب يتحقق أنهم كانوا يعدون العصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة أن من ظن الخ مخالف لواقع بقاء فإن الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الفزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح فقوله

الاثبات وجعله سبباً للاعتراف (قوله لكن ما لهم إلى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرُوا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته إليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لأن العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف إلى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه انما ثبت بواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون بواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعترافاً عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المرتلين لأن الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لأن النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا بلها حيث قالوا ارأهل الملة في أسماء أهل الكبائر علي أقوال فالحوائج يسوونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المخلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واحجاء الاحكام على الفاسق بل تنفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسوونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق حينئذ لا يكون الوساطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فلايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المرتلين أقول هذا التوجيه مخالف لما قل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المصيبة المنفصلة إلى العقاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يمتدده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما قلته في البداية (قوله ينافي كونها داري ثواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار إلى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنها موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

(قوله)

أنما يدل على نفى التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة ونأمل هذا وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ما تنفيه الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة إلى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلها ثاب أو بماقب فعند ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة إلى الثواب والعقاب فان معنى كون الجنة دار الثواب أنها مختصة بالثواب لاستجوازه إلى العقاب لأنها لا تستجوازه إلى عدم

الثواب كما توهمه السائل فلي هذا تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تمكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيد الاضافة من الاختصاص المحصري الى الاختصاصي الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه افاده الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عقاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم متانية بعض داخلي الجنة كالاطفال عند المعزلة فالظاهر في الجواب الاقتصاد على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله وقد نص المعزلة) الا ان يقال المانع يكفيه الجواز اه افاد الحق الكنتري (قوله والاولى ان يقال الخ) قال الحق الكنتري بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقتهما وهم عند المعزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان رتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو رتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجي تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في النار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أى دخولا معاقبا بما مستحقا لما لان الكلام فيه ولفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصره) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجاني اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المذهب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصره واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصي وأما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو أفعى العبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تزيه الله تعالى عنهما كذا قلته وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ) أى أوجب الجاني على الله تعالى أن يعطي العبد ما علم قعه في دينه (قوله فلزمه ما زعم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يصبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلق أو يمتنع صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعري عن الجاني بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فلم له كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

(١٦ — حواشي العقائد أول) ماسيجي من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاقبح للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان متع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المتقول من المحتش غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاقبح له فتمتع تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل يقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الملم بفن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فلعل اقتضار المحتش الحق فيها هو الاول على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار قدبر (قوله فلم له الخ) وشبه بهذا ما فعل الحضرة عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما النمل فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أودى عليه السلام من قریش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قبل له ألا تدعو عليهم فقال ما مناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى للرجب
عن العبد أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار
قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح في حقه لورود الاثر بذلك ولان الصورة
المذكورة أولا في دفع الازام (١٢٢) بسيدة جدآبل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر آتويه

لكمال شفقتها عليه على
ما هو المستفاد من القصة
الحضرية الا أن يقال ان
دافع الازام مانع يكفيه
الاستناد بهذا القدر فليتدبر
(قوله لكن يلزمهم الخ)
قد يجاب عنه بأنه بل
يكون سببا لكفر آبائهم
بأن يكونوا راضين
بكفره كذا قبل (قوله
قلت تعريض الثواب الخ)
التعريض جعله متصديا
قريبا من الثواب يقال
عرضه تعرض أي تصدى
والتصدي أصله تصد من
الصدد بمعنى القرب
قلت الدال الثانية ياء كما
قبل في تقضي البازي
وبالجملة التعريض عندهم
عبارة عن اللطف المفسر
عندهم بما يقرب العبد
الى الطاعة فيلزمهم الترك
فمن مات صغيراً فأنهم
لا يقولون بالاصلح بمعنى
الافوق للحكمة حتى لا يجب

الاصلاح لهم بمجاهدتهم لرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه
اذ هو يقول بوجوب اعطاه ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فتترك الاصلح في حقه لاجل اصلح
شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح
الافوق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير لشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل
أيضا في دفعه بأن الحيائي لا يقول بأن الابقاء واصلاح الاصلح واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتسكين والاعذار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعزلة أمر آخر سوى وجوب
الاصلاح فكان الحبيب خلط أحدهما بالآخر * قال في المواقف وأما المعزلة فواجبوا على الله تعالى بناء
على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المعصية
كعبته الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم)
أي بعض معزلة بصره لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب
والدخول في أعلى المنزتين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في
حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك
الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه
دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف
عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الافوق)
يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه
تقع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن تخيئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى
(قوله أبو منصور الماردي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن
الشياني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كسئلة
التكوين وغيرها) من مسئلة الاستئمان في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجي (قوله الظاهر ان
المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أي الظاهر أن يكون مقول القول مجموع مافي الكتاب لان
القربة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافي الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يحى تكون
التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكاتبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب انما يكون
اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فامل (قوله والمراد بمجموع مافي الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنتري فقال إنه وإن
كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الادادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون
مقول القول لكان كل منهما داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في

قوله خلافاً الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية محلية موجبة على ما ينوه فقوله المصنف خلافاً للسوفسطائية وقوله الا أنى والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القيود اه (قوله وقد يفرق الخ) لان هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل ههنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بخنا وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلاماً صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباب وأما اذا كان من المحشي توجيهاً لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأتي عنه هذان القولان بل يلائمان وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقدر التقليلية اه من الكثرة باختصار وتلخيص (قوله اذ لا قائل الخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباب قائلًا باعتبار المطابقة فيهما من

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافاً للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضاً مقصوداً بالتقليل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافاً للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقائه معنى في القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الابهاء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ لتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما ياباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالتقليل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيحكي (قوله ويحتمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضاً مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغد في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباب) أي تفتح الباب رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضاً اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيحكي (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباب يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا يبدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس ميبنا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الابهاء في قوله الحكم المطابق مفتوحاً يكون بينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصاً بالقول كان أصل الاطلاق باقياً في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله اذ المنظور فيه أولاً الخ) تعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقاً بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولاً الخ يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع فينبذ لا يأتي عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الاشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباه عن واحد من هذين الامرين

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما
يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم
والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي
الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله
اولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فالحق معان ثلاثة أحدها اللغوي وهو الثابت
المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي بوصف بها
الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية
في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف
بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع
منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع
قطع النظر عن اعتبار المتغير بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت أو
بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن
يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج وقس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها
ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتغير لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية
فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي
للصدق أعني الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء
بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يحصل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا
بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا
أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه
وانسياقه الى الفهم أولا من وصف للمنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحنفي وفيه
نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب أن هذا
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنا
للمفعول أعني كون الشئ مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا
مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه
على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحنفي المدقق لكن اتصاف
الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام اتهمى كلامه يحتمل أن يكون
مراده ما مر في كلام الفاضل الحنفي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء
المسذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في قس الامر ومدلول كل ماهو في قس

(قوله لانها موجودة في
الخارج) أي المراد للمعنى
وهذا انما وافق اصطلاح
الحكماء في الخارج
والواقع حيث ان الواقع
عندهم أعم مطلقا من
الخارج ويخالف اصطلاح
المكلمين للشهور عنهم
حيث ذهبوا الى اتحادهما
فلينأمل (قوله كما حققه
السيد الخ) قال بعضهم
والظاهر أن الصدق
والكذب كإتاهما يكونان
من أوصاف الخبر يكونان
من أوصاف الخبر أيضا
فكما يقال خبر صدق
يقال متكلم صدق فلا حاجة
الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإتياء عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتاً في نفس الأمر حتى يرد ما ذكره على أن الحثي سيصرح بأن معنى قوله على ما هو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي أنبى عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الأمر هذا ولو بني للمعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (١٢٥) (قوله لا يكتفي في وجه التسمية)

أي وإنما الذي يكفي فيه التعليل بالتسبب المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له هنا إذ التباين بين الاعتبارين ظاهر حينئذ قالوا لا ينبغي أن يخص كل اعتبار باسم كما ذكره الحثي (قوله هو بينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذلك أيضاً وصفاً له ولما كان ذلك وصفاً للحكم صح حمله على حقيقة الحكم التي هي وصف له به وهو وقوله تأمل إشارة إلى منع العبثية التي أدعاهها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نص في المنسابة وآية عن الاتحاد غاية الإياه أقاده مولانا خالد (قوله)

الأمر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي خبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب أحتمال عقلي بناء على أن دلالة الألفاظ ليست قطعية بقي الكلام في أن كون الإتياء المذكور معنى لغوياً للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصريح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قبل الخ) لأنه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن التمييز للمطلق لا يكتفي في وجه التسمية (قوله فإن مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع أباه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها به وهو وحاصل الدفع أن للمطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع إياه فإن معنى مطابقة الواقع إياه هو بينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله إلا أنه مركب) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بلها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بأن الفهم أن كان مصدراً مبنيًا للفاعل أعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وأن كان مصدراً مبنيًا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بأن لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فإن الفهم وحده وإن كان صفة الفاعل وكذا الاتهام وحده صفة المعنى إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فإن معنى فهم المعنى من اللفظ أو أنفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بوامطة مثل أن يقال اللفظ مفهم منه المعنى (قوله ولبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان ثم أنه يستلزمه وأن الاستلزام من الاتحاد فالأولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفاً بخلاف الحقيقة اذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبالجمله فللحكم وصف إضافي يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافي ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمناً فلا فرق إلا بالاجمال والتفصيل ونظائره التمول وكثرة المال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر وهو واجب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالده وجه التأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى المطابقة لكونه فاعلاً صراحة لا بالنسبة إلى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع إذ المطابقة فيه لكونها في حيز حقيقته ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستتباً له) خبر بعد خبر ليكون والضير في الوصف راجع إلى أثر الفاعل وفي الظرف إلى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر أن يقول استتبع الشمس الضوء أو تبعية الضوء للشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فإن الأصوب أن يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتذكير الضمير (قوله على ما قال الاشرافيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحذفه من أخذت القطاعة يسده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

والمفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه بالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني إذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولاً على التسماع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحنفي المصدق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بفتح الباء هو الواقع لأنه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون الباء في قوله ما به السببية والضمير أن للشيء فالمعنى الأمر الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على العلة الفاعلية لأن الانسان مثلاً أعما يصير انساناً متميزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وإيجاده إياه ضرورة أن المعدوم لا يكون انساناً بل لا يكون متميزاً عن غيره لما قرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمولائها وهو باطل (قوله لا نأقول الفاعل ما به الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشرافيون وغيرهم الفاعلون بأن الماهيات

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ما ساقهم إلى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاهون فأنهم لما قرروا أن الماهية غير الوجود وأقاموا الأدلة على ذلك لزعمهم القول بأن الماهيات غير مجمولة فإن أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزعمهم القول بأن الجمل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال أن المجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

قال بعضهم الماهية ليست بمجمولة مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جمل بمجمولة الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه يكون حيثئذ آراً للجمل وما يكون أثراً له ينتقياً باستثنائه وأما بطلان التالي فلأنه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمتنم فإنه أن أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى أن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فإذا ارتفع الجمل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم أنها بمجمولة مطلقاً إذ لو لم تكن الماهية بمجمولة لارتفعت المجمولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في اتصالها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج أنه لو لم تكن بمجمولة لزم الاستغناء والتالي باطل فالمقدم مثله ثبت نفسه وأجيب بأن المجمول هو الوجود لماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاعه المجمولية عن الماهية بأمرها ارتفاع المجمول رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يوضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما ينشئ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلى مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المتقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بموجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية بمجمل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معنى ما تقرر عندهم من ان الماهيات المدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى اه (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلا أنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا إيجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عندهم

في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهباً عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب المحتشئ عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب المحتشئ منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحتشئ سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء الخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه تجمله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعل كالتقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بمجمل الجاعل ضرورة انه لا مفايزة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المدومات فانما هو في الخارج لافي نفسها فان الماهيات مفايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير مجمولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به القطر السليمة انما النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير مجمولة بالمعنى الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

ضرورة أن تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاثنين بالضمير الثاني وتركه في نظر المحتشئ وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ما قرره بذلك بل وقع النزاع بين الفريقين وجعل ما لهما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير انصبغ الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند السكل فتقول المحتشئ ان الماهية ليست بمجمل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين ما به

(١٢٨)

الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب اليجاد والماهية سبب التميز (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول الحاشي اذ الماهية ليست بمجعل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية اه كتبوى فان قيل لا مفايرة الخ حاصله فقص التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مفايرة الشيء لنفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الطرف أعنى به المحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى

محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا للماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مفايرة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ما به الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والحمل انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بأنه لا يعمل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المتوهم ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال بظاهر التعريف لان ما ل التعريف على ما ينه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعنى التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطناً سهو ولعل الحاشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخلوا الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء نفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي قد ير (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة أعنى حمل هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحملة عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انساناً ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح المتبادر المحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال السكتبوى لا يتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يقوم بها الم لازم في الخارج والذهن فإن تصور البيت بدون مواد محال وبدون لوازمه يمكن وإن كان المتصور أعني كون بدون اللوازم محالاً في الواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الباء في قوله بدون للسببية مع أن الحق أنها للسببية فالحق في الجواب أن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل بقاء السببية ولا شك أن اكتساب السكته إنما يمكن بمدخلية الذاتيات لا بمدخلية العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال السكتبوى على أن قوله مع أنه على تقدير الخ أن أراد به أنه تبقى الأجزاء داخلة في تعريف العوارض بمد هذه الإرادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وإن أراد أنها تبقى داخلة في تعريف الماهية بمد هذه الإرادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار إليه فهو قوله ثم أن المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على أن تقدير أن يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير أن يكون الضمير الثاني للموصول على ما وجهناه سابقاً فلي التقدير الأول تكون الأجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير أن للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد إذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخصر) لكن الذكر أظهر وأسبق إلى الفهم (قوله أي بالسكته) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فإنه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالسكته وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الإنسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالسكته فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالسكته بدونها فهو من العوارض وتصور الشيء بالسكته بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا ينبغي عليك أن للمقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالسكته تبقى الأجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ يان مقارنة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لأن بعض المفهومات كان يمرض لنفسها كالمفهوم والكل فكل عمل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعرض واحدة وأما مقارنة الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية إذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مقارنة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المفارقة بين الماهية وأجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالسكته يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الأعم في العوارض لأنه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تقرير قوله فإنه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فإرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الإخص أعني ما يتمتع انفكاكاً عن الشيء ويستلزم تصوره تصورهما إذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لما بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فيتنقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا

(١٧ — حواشي الفوائد أول) خير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الأجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا خير في ذلك أيضاً إذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس إلا اه (قوله يان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بأن الفساد لا يكون قرينة على المراد وإن كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا هنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) ياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالسكته وإن تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا ينبغي عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيراً للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن الوازم البينة لما كان تصورهما لازماً لتصور الشيء تبادر منه قطعاً عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف العرضي إذ لما وقع التعدد والتغاير ههنا تبادر إلى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا رد من أول الأمر على تعريف العرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠) بأن سوق كلام الحاشي ياباه ووجه هذا النظر أن تعريف العرضي ظاهر في نظر

المعرض فالاستفادة أعني بالنسبة إلى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على مافي شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يفارك الذاتي فيها العرضي اللازم لعدم تحقق العرضي إلا بعد تحقق الماهية وعدم انتفائه إلا بعد انتفائها كالزوجية للاربعة اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعة يذكرها قديماً المناطقة وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع له تركه تدبر (قوله لا يستلزم والا) أي وإن لم يمكن تصور المزوم بدون ذلك

فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي الوازم البينة بالمعنى الخاص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعاً إلى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولاً فإن يان حكم العرضي لأجل مفارقه بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفاً للذاتي مساوياً له لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكماً عاماً شاملاً له وبغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصور بدونه ليس معرفاً مساوياً للعرضي يدل عليه من التبعية في قوله فإنه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتمتع رفعة عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب بثبوتها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصورهما ومع التصديق بثبوتها وهما ليستا بمخاصتين مطلقين لأن الأولى تشمل الوازم البينة بالمعنى العام والثانية بالمعنى الخاص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب أن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظاً قصداً وبالذات أولاً بأن يكون ملحوظاً تبعاً إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلاً والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور المزوم بطريق الاخطار بأن يكون المزوم ملحوظاً قصداً وبالذات فيمكن تصور المزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن المزوم متصوراً بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الفهم منتقلاً عن مزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل الوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصور بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلاً عن تصورهما قلنا المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورهما تصوره يرشدك إليه عبارته (قوله على مانص عليه في حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور المزوم

اللازم في الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور المزوم قصداً فضلاً عما إذا كان تصوره غير القصد والخطار (قوله فإن قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في المزوم مع اللازم بوجه القصد والخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الأنظار ما لا يخفى على المتدرب بالعقليات إذ يرد عليه أولاً اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانياً أنه لا يبقى معه معنى للاستلزام بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثاً ورود أنها في قولهم الاستلزام مشروط بما إذا كان المزوم ملحوظاً بطريق

التفصيل

التفصيلي فربما يطراً على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستتر اندفاعه أى اذا تصور
 الملزوم وكان ملحوظاً قصداً مخطراً بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الابراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتى متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم
 وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئتين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين
 صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى
 بالوازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاءه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين المعد والمعدول
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور
 شيء آخر مع ان المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفسك عن
 تصور الملزوم قات معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن ينسج تغاير زمانى
 التصويرين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئتين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتى كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى عدم
 امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضى امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه
 ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمنع تصور اجتماعه مع المعروض ضرورة انه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى
 معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضاً على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن ينسج تغاير
 زمانى التصويرين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في الوازم البينة هو أن لا يتخلل زمان
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفازلى في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تغاير زمانى التصويرين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيها اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
 الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الامر بالعكس كالاعتماد
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل
 الملكات لكونها طرقاً لما كانت الاعدام موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منهما على الآخر
 كالتضامين فانها يحصلان معاً من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ولا لبطلت المعية وخلاصته
 أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فلى تقدير أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايراً لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الآخر يكون زمان تصور

الاخطار فانه لو صرح كونه
 ملحوظاً لا بهذا الطريق
 لم يبق ملزوماً (قوله مع ان
 المبادى معدات للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالايجاب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمعناه كون الفيض
 النازل من عند الحق بعد
 تمام المعدات واجب النزول
 حيث لا يتخلل في القياض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا لطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد
 يكتفى فيما ادعاه المحشى من
 تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فاما معنى ابراده بعد نقله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراده على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فاما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد هنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نحزم قطعاً أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بمخرج المتضايفين (١٣٢) عن اللوازم اليئنة فضلاً عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور للزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررت لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعداد بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتفاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات متغيراً بالذات لتصور الذاتي ولذا قالو بالتفاير بالاجال والتفصيل بين الحد والمحدد بخلاف المزوم واللازم فان تصور المزوم متغير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الثاني تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضاً غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك المزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات القرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالاً بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور المزوم بكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فقي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة الزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المفارقة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضاً الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والمعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ المعارض لا يفيد معرفة حقيقة المعارض والا لم يكن عارضاً اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به ليساً ضرورياً فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزاً اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضرورياً (هف) وان أريد بالامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضاً اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون الطرفين واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمم

منها يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعاً وأما الاعداد بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضاً ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعاً فان قلت اذا كان لا يمنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فأتوجيه الصحيح قلنا أراد المنع الجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم الين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين مما في زمان مع ان المحشي في

وكل

أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمم رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخالف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتفري والحق ان هذا الجواب أيضاً مبني على اعتبار تفاير زمان التصورين والا فلو كان مبني على اتحاد زمان التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لأنه اذا كان زمانها متحداً يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعاً على ماهو المفروض من الزوم والاتحاد بينهما زماناً فالتجوابين واحد اهتأمل.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أولاً وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما مما مع ان مقصود المعارض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله

الحجب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أولاً كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أقاده بعض المحققين (قوله يأتي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الفرض الخاص والمقصود من الكلام اه قصره الكلام الى خلافه يأباه الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار بعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل تمتع يمكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقاً على كل من الواجب والتمتع (قوله وجوابه الخ) يعني أنا نتخير ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونتمتع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المتقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان ولكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليساً بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء ولكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من الوازم البيئة أقول وهذا الجواب إنما يتم لو كان الباء في قوله بدونه الملازمة أما لو كان للسببية فالمتقابل بدونه به لأمعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليساً بضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصل بدون العرضي يمكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأتي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على الوازم البيئة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون الوازم يمكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكن بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور المزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار بعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ماهو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضى بالنظر الى القيد قطعاً لضرورة راحة اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافى فتدبر فانه دقيق آفاده المحقق الكنترى (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضى) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيّد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضرورياً يكون منافياً لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالمرضى وقد سبق وان لم يكن ضرورياً يلزم جواز تصور الكنه بالمرضى فيرد الشق الاول من السؤال الان (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصديق تعريف المرضى على

الذاتي وقد حصل وما ذكر فني على التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قيل تشكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرر جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بانه خالف المشهور وآتي باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي ويبحث في هذا الجواب بان التشخص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخص امر عدسي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقاً لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على اننا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدون به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيّد فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضى بان يكون العرضى سبباً لحصوله غير متمتع اذ يجوز ان يكون للمرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للتباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الكنه بالمرضى ان يكونه من جانب الوجود فعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الكنه بالمرضى ان يكونه من جانب الوجود يعنى عدم التصور بالكنه بدون المرضى أى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى أى الامكان العام المقيّد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيّد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضى (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي نرح التجريد وقد براد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعنى أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذاناً بان هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على قرعته ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولاً على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان الفاء الثاني لتأكيد لم يأت بشيء (قوله مجموع أمور ثلاثة) أخذها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لثوية هذا الحكم لان عقد الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أقي مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلا بد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم بالقوة اذ لو لم يكن اللزوم ينأ ما كان هذا الحكم لغوا وعبرة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المقهور انحداد ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحل من التغير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهي أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه لا لغوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بماهيات نفس الماهيات (قوله كيف) أى كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديها اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكيمة تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضا أكثر المتكلمين على فيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اهـ (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فأكثر لان الذى يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لانوع (١٣٥) واحد مثلاً انما يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لا في جواب أحدهما فقط وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو عام الماهية المختصة بذلك الاحد على ما لا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان ماهيه يجب ان ماهيه لا يصدق عليه ان ماهيه هو ولا يصدق عليه ان ماهيه الشيء هو هو لان ماهيه الشيء هو هو يجب ان يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أهم منهما (قوله في الماهيات

مستلزم لمقد الحل لزوما ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكل الطيبي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية للمفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي تشابهها وتسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بناءة لاعتقادنا وأذهاننا وأن هذا من ذلك ونعنيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ماهيه يجب ان ماهيه هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والبحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستندرا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقدر يقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له وأما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ اكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعهما الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ماهيه يجب ان ماهيه لا يصدق عليه ان ماهيه الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أى فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضى في هذا المقام) اذ ركا كنهه لا تخفى لانه لا معنى لقوله ماهيه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ماهيه الشيء الموجود هو هو لا يكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولا وان مراد المحشى بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لاوجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنهه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ) ناقش فيه المولى عبيد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعتراض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستندرا اهـ

(قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم) وذلك لان استلزام تعدد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواظف شيان أما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ أمم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شيء يكون ذلك الشيء معناه والا آخر

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا المساهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على الخشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة ههنا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فنحننا هو اسم الموجود لما نجد شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بينه وقال في شرح المواظف خاتمة المقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل الخشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والخشي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب لتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كافي مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة النبوية وعرفية عامة على ما ذكره الحق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي الماطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقليل بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل النابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . واما في شرح المواظف فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء عقيب قوله متعلق باللغة افاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تفسيره والمنشأ ما يفشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تفسيره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تفسيره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مر اذ الخشي الحياي من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحد هذه الأقوال حتى يلزم عليه تفسير

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بتأيين به ولذا الشارح منشأ للسؤال معان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الأقوال لافي قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يبعد لنا شيء مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ النابت والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الآن كشعري فيما مضى لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنة معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازي فلا بد من بيانه ولقائل أن يمنع ذلك إذا كان الجواز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشريطين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفي شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لا يجوز أن لا تكون شهرته كاملة كشهرة الأمور الغير المحتاجة الى بيان كالأخذ بالموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد أن التظير من الكلام المنقول عن المولى الحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينهى بقوله وفيه أنه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من الحشى المدقق على التوجيه الثاني المبين بالثقل وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو أن توهم

الغوية بسبب عدم ظهور معناه للأذهان الفاصرة قوتها بمدني الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم (قوله وفيه إشارة الى أنه الخ) لم يرتضه المحقق الكنتري بل قال وتحقيق هذا المقام أن انصاف ذات الموضوع بالعنوان وإن كان الأصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الأمر بل بحسب الفرض وما نحن فيه كذلك فانما نظرنا الى العالم شاهدا أمورا متقررة بحسب الظاهر متميزة بالأسماء والأحكام فاعتقدنا أن لها حقائق فحين توجهنا الى تلك الأمور ونستحضرها بلفظ حقائق

ولذا حكم بلفوئته وبخلاف قولك شعري شعري فإنه وإن كان مقيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الأذهان لأن أخذ الموضوع والحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وإن اشتهر لا بد من بيانه لأن المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من أن أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبره وأما بالنسبة الى الفاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لأن أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وإن كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فإنه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) أذلا فرق بين الأمور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت (قوله إذ قد اعتبره الخ) يعني أن السائل اعتبر المثال متعدد الموضوع والحمول لأخذه الموضوع والحمول بحسب نفس الأمر ولذا حكم بلفوئته وفيه إشارة الى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مقيدا وهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين العنوانات تكلف لانا إذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة نبوت الباء الخ بالفعل بحسب نفس الأمر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لأن مقصود الشارح ليس أنه فرق بين عنوان قولنا حقائق الأشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الأول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الأمر بل مقصوده أن السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك أن قول الخ) أي ولك أن تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشي المعائد أول) الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الأمر وظاهر أن ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بدنيا فيحتاج الى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيمر به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فعبّر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في إثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت إذ لم يبعد لنا شيء مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الأمر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف فعلا بالثبوت في نفس الأمر فيكون الحكم لنوا ولا مثل أيضا (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعري) فإن انصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الأمر

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الإذهان الفاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان الفاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحقائه وهذا ناظراً الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو التجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم القوة الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا قل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدهي البطلان وان أراد ان للمعنى المراد منه وان كان مجازاً بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في اقحامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المفيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جمل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدة هو ارادة بعض الاشعار الممين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض الممين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعى لعدم دلالة ارادة الممين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرًا أو الذكر الحسمى والكل متف هنا كذا قل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعى والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التعيين النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تميزه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالموسطائية فيكون ذكره تأكيداً للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لتوهم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعيين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائذ الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جمل اضافة شعري للعهد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذى أبداه المولى الحياى رحمه الله افاده مولانا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) على ثبوت الفرق بين التأويل وجمل الاضافة عهدة (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل

أ ك د

بالبين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان

التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) إذا احتجج إلى الدليل فزع كونه مفيدا ومن هنا يظهر أن الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج إلى البيان فيكون مفيدا للكل أولى بالنسبة إلى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله إذا لا بد لاثبات إلخ) فإن قلت هذا التوجيه يقتضي أن القضية القائلة حقائق الأشياء ثابتة محتاج إلى الدليل لكن الأذكى لا يحتاجون في معرفتها إليه وأصحاب الأذهان الفاصرة لا فائدة لهم منه فيضحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك أن الاحتجاج إلى الدليل أهم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عنده أو لأجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الأوقات محتاج إلى إثبات ثبوت حقائق الأشياء لأجل علمنا به وفي بعض آخر لأجل إلزام الخصم وفي بعض نجزم بعضها ضرورة بقي أن الشارح سيصرح بأن لا طريق إلى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا فائدة

في إيراد الدليل عليه معهم
الا أن يقال ربما يحتاج
أوسط الناس إلى إثبات
ثبوت حقائق الأشياء
لأجل حصول العلم لهم
كما هو مقتضى ظاهر قول
الشارح فيها شيئاً ثانياً تحقيقاً
أنا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الأشياء بالبيان
وثبوت بعضها بالبيان فليتام
(قوله ومن هنا ظهر ركازة
إلخ) هذا مبني على أن قول
المولى الحلي فيها قتل عنه
وأما جعل قوله إلخ مراده
به رد ماقاله بعض الأفاضل
ويحتمل أنه إشارة إلى أن
توجيه قوله أنا أبو النجم
مندرج في أحد التوجيهات
الثلاثة السابقة أو أن الإتيان
به إنما وقع تعييناً لقائل

أكد بأنه محتاج إلى الدليل فكيف ينكر كونه مفيداً بخلاف التوجيهين السابقين فإن في ذكره بيان ظهور الفائدة على ما مر (قوله ورد عليه أن شعري إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه أن شعري شعري أيضاً قد يحتاج إلى بيان صدقه ومطابقته لنفس الأمر بالدليل كما أنه في استقامة معناه يحتاج إلى تأويل وتقدير إذا لا بد لاثبات أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصاً بالنسبة إلى الأذهان الفاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل أن شعري شعري يحتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظراً إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ مبني على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يراد منه له أدنى درية بالأساليب كذا نقل عنه ومن هنا ظهر ركازة ماقاله بعض الأفاضل من أن المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيداً للفائدة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم إلخ نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند إليه لا أنه ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان (قوله واعلم إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل فالحكم إلخ وحاصله أن المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما به الموجود والمعدوم ولو مجازاً أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالعنى ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالثبوت وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ورد عليه أن الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطلق الأعلى الموجود بالوجود الأصلي فلي تقدر تعميم الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها وقول أن الثبوت وعدم الفائدة باق في الكلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أهم منه ومن المعدوم لأن الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت أنه لأن هذا مبني على ما ذكره سابقاً في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقاً فبناءً هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فإن قيل الحكم بأن ماهيات الأمور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لأن من تلك الأمور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالأمور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح أن يعلم ويخبر

شعري شعري وتعميده له وتسكيلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلاً (قوله نفي للتوجيه إلخ) أي بقي له عن قولنا حقائق الأشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لأنه حينئذ يكون معناه أن حقائق الأشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلاً بل يوافقهم لأن زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لافي شهرة ثبوتها وأيضاً أن كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى إنما يخالف مذهب الإشاعة القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من أن الأجسام متجددة آناً فآناً كالأعراض عند الإشاعة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجه نفي المماثلة بين ما نحن فيه وبين أنا أبو النجم وشعري شعري ولا ركازة فيه ومخالفته لبيان الحلي لا تضرة بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله قائل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذكور وهو لفوية الحكم المذكور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لنوبته فالتعويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض الممدومات أعني ما كان محل انزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكتوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لا على الظرف المتعبد للعلم والانجاء إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستفراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تنحصر وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تنحصر ويحتمل ان وجود عدم الصحة ان أفراد

التصورات متافئة اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم وبلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا فراد التصديقات متافئة اذ منها التصديق اليقيني والظني والسير المطابق للمسمى بلهمل المركب فيلزم اجتماع المتنافيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحنفي والآخرون ابداهما الفاضل عبد الرسول

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود قائل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستفراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستفراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعني جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وأما حمل على استفراق الانواع لانه لو أريد استفراق الافراد يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالا يخفى بخلاف جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وأما قال بمجموعة المقام لان جعل الاستفراق للانواع مما لم يهتد عند أهل العربية حقيقة وأما هو باعتبار ان معنى الاستفراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بمجموعة المقام) يعني أما جعل اللام للاستفراق بمجموعة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم أعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على المهد حتى ينحصر بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستفراق ويكون للمعني جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فاقبل ان مقام الرد لا يستدعي الاستفراق مطلقا فضلا عن الاستفراق

هذا والظاهر ان الحنفي الحياي أما حمل اللام على الاستفراق

التوحي
التوحي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالتناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستفراق الانواع فظهر ان ما حققه الحنفي موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحنفي يصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا استفراق متافيا للجنس (الثاني) انه معترف بان مراده استفراق افراد الجنس وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لانسلم كون اللادرية معترفين بلهمل بل بزعوم أنهم شاكون في أنهم شاكون وعلم جرافن أن لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد اللفظ الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه اللفظ الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها انصورها فقط مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر انا لسلم اكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فقمع لونها تسر الناظرين) لكن اكتساب المضاف للمضن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هذين أيضا ليقين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالسكنة) غير عبارة المحشي الخيالي من نسبة التقيد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقيد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح ينافية اشارة الى فساد زعمه وبهذا يدفع ما أورد بأن المضمم الشارح والمقيد

التوعى اذا ثبت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة محتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود الحدوث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه قات مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى * اعدوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المتكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أي أن أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق ان المراد ما لا يتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن قعيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالسكنة وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالسكنة والا لم يحصل الرد على الادارية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فبصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالسكنة لكنه باطل لقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالسكنة والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشي انا قعيد العلم بالسكنة على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بأن بينهما تافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن قعيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالسكنة ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن قعيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقيد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المضمم هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالسكنة لتعميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالسكنة مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله بأبي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد من صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على تقييده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد من تعميم الشارح كان في قوله والعلم بالمتحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينفي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقاتل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده في قوله ينفي تعميم الشارح (قوله والرد على اللا أدريه الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللا أدريه دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا عترفهم بآيات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الفرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لنفسه يتضمن

اثبات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول المحشي المدقق معترضا على المحشي الخيالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينفي التعميم التقييد بالكنه ووجه أدفاعه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخيالي فيما بعد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحالية هكذا أما أن يكون المراد العلم بثبوتها وأما أن يكون المراد العلم بأنفسها

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه بأبي عن ذلك (قوله لأن نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللا أدريه يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديقات وأحوالها ينفي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وأن لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وبأحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك المقيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك المقيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتقصية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران الذات بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت لتقييد المذكور وبما حررنا أدفع ما قاله المحشي المدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك المقيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيد لا بانتفاء التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت تقدير (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتمين الأول فإن قول

الخيالي فيما بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع أما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلو الجواز إرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مألوفة للجميع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لم يزم العكس وتفصيل ما أورده الخيالي ينبغي أن يكون بالترديد بأن يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مألوفة الحلو تلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقا أو أراد العلم المتعلق بها مطلقا وإن أريد بها مألوفة الجميع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مألوفة الجميع وقوع الجزء الآخر فأعرف أقاده السكتوي

(قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وقدم المرجع صراحة لاضمانه لاعتبار الثبوت من خمسة اوجه (قوله فلا يكون العدول موجهاً) أي العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم انه مع كونه خلاف الظاهر لا يستفاد المقصود منه اعني العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لا شك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا ينوب عن العلم بثبوتها (قوله ونيه تأمل) نقل عن المولى الحنفي في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري
اه قال العلامة عبدالرسول
وفيه نظر والاوى ان يقال
وجهه ان تقرير السؤال
على وجه يظهر منه
الجواب ليس من دأب
المنظر وصنيع الحنفي
المدقق هنا كذلك حيث
علل العلم بثبوت الكل اجمالا
بما مر وما مر كان مفيدا
للعلم بنفس الحقائق اجمالا
على ما جرر فيما سبق
والعجبان الحنفي المدقق
ماغيره الى انه يتضمن العلم
الاجمالي بثبوت الجميع
فلذا اجاب بتفريع الجواب
بقوله فلا يكون الخ اه
(قوله في المقامين) أي
في مقام حمل الثبوت على
الحقائق وفي مقام اثبات
تحقق العلم بها (قوله على
ما هو مدلول لام الجنس)
الاظهر ان يقول على ما هو

الكل غير معلوم الخ) حاصله اراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للمدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال الحنفي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالعلمي جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حينئذ يرجع الى الاجباب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس وان تدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها ليتوصل به الى معرفة الصانع علي ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده أولا * اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره لكونهما فردين له لكن حمل على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبس أو التلبس تأمل تعرف (قوله فالسكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل الحنفي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي إيقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك التلبس ناش عن الجنس المنطقي الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ أريد ما وقع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه بنفسه في التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين والتلبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه لفظ لانه على ما حرره المولى المحمدي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد والمراد بالماهية ما به الشيء هو هو والام يصح اضافة الوجود اليها وهي منجدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبيه (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنبيه عليه فصلا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك) أي على أن انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وإن انكارهم نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وإن انكارهم صراحة ليس بنفس الحقائق كما هو في بعضهم (قوله وكافي قواعد العربية) فيه إشارة إلى أن هذا الخلاف خلاصة تؤول إلى أنه هل الأمور والمعلومات تنقسم إلى حقائق هي أمور ثابتة في حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض وهي العلوم المكتملة لنفس الناطقة المؤدية إلى سعادتها الأبدية على رأي الحكيم وإلى العقائد الصحيحة على رأي المتكلم . . . وإلى ما ليس كذلك أعني ما كان بالاعتبار والوضع كاللغات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات

موصوفة وإياها كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستفراق على ما علم في موضعه وقد حلت هنا على الجنس انتهى ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهد أقراده (قوله أو تقول) يعني قول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف لأن في الكلام أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق وإذا ثبت شيء منها فالأحق بالثبوت هي المشاهدات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الإنسان في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وهم المناطقة الخ) الفرق بين مذهب المناطقة والعندية أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقائق بالمرّة لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحمدي وبدعون الجرم بعدم تحقق نسبة أمراح حيث نقوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الأمر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب إليه المناطقة من تصويب كل مجتهد وكافي قواعد العربية فإنها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت ثبوتها بتوسطها ولذا تنصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للزمان كما هو عندنا فاما نقول نجد هذا الشيء مرّا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرّا لانا نجد ذلك ومن هذاتين معني كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة إليه عندهم لانه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الأمر فيكون حقا كما يقال إن تقديم المضاف إليه على المضاف حق بناء على لغة الفرض والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة إلى ما قيل من أن الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء . . وقال بعض الفضلاء أن الفرق بين المذهبيين أن العندية ينفون كون نفس الأمر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى أن هذا الفرق أيضا إنما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على أن نفى طريقة نفس الأمر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما إذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الأوضاع اللغوية وسائر الأمور الاصطلاحية - أو لا يثبت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفرض كما واعتقاد المعتد فاهل الحق على الأول والعندية على الثاني والمناطقة على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الأبدية وبين نحو العلم باللغة وإن الحكماء قلما يكثر توثيق القسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام أن الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة أن معنى حقيقة ذلك المذهب مطابقته لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

(قوله ظرفا لنفسها) أى نفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة متفرقة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المتبر وفرض الفراض بخلاف نقي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متفرقة في حد ذاتها وإن لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن ثمين زائد على ذاته بل هو متعين بتمين هو عين ذاته وكذا في سائر الاعتبارات فإنه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فبان يقال ان أردت يقولك فانهم ينكرون نفس الحقائق (١٤٥) ينكرون صراحة نفس

الحقائق فمنوع فان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق ويلزم من ذلك نقي الحقائق بالمرّة . وإن أردت انهم ينكرون نفس الحقائق ولو الزامهم وغير مناف لما ذكرنا محشي من ان انكارهم لثبوت والتحقق (أما اندفاع الامر الثاني فلان عدم ثبوت نسبة امر لآخر يندرج فيه عدم ثبوت نسبة التميز ويلزم من انتفاء انتفاء جميع الحقائق ولا يختص انكارهم بالنسبة (قوله وهو انما يدل) قال مولانا خالد ممنوع بل يدل على عدم وجود شيء أصلا اذ ما من شيء من الاعيان والنسب الا وثبت بالدليل ما لم يكن بدنيها ولا بداهة عندهم وكان منشأ ادعائه الحصر الاشتباه بين اثبات الوجود واكتساب المجهول كما سيحى . فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتمويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبيين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نقي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرّة واثبات التميز بوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعنى يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عيد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نقي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم ينفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذا ما من قضية بدنية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه يان لمنشا غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما منشأ مذهبهم من الاشكالات المعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن ينتهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تمامه أولا ينتهى وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واحيا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية وقيل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعنى الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والظاهر الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء هنا أى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(١٤٩ — حواشى العقائد أول) فان التسب لا يكتسب بها الا التسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في التسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا (قوله والمعدوم الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تقوت حيث قد فسرناها بقول المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان السب

(قوله ولو مجازاً) أي ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازاً (قوله والمعدومات) أي الثابتة في نفس الأمر على مامر (قوله رداً على العندية) هذا بعينه يرجع إلى المولى المحشى لأن الحقائق عندهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة أي متميزة رداً على العندية وحل الاشكال أن المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى الثبوت (١٤٦) الكون والتميز والتقرر في حد ذات الشيء لا بتبعية الاعتقاد (قوله ما يعني عن اعتبار

هذا التمثل) وهو قوله
تقررها وامتيازها مع قطع
النظر عن فرض الفارض
واعتقاد المعتقد فيكون
ثبوتها بتوسط الاعتقادات
وتبعية لها فبمطابقة هذا
الاعتبار يكون حقاً وعدم
مطابقته يكون باطلاً ولكن
هذا التوجيه مثل توجيه
الحجيب في عدم رفعه أصل
الاعتراض فأمل حتى يتضح
المراماه مصنف وقد تقدم
لك أن معنى الحقية هنا
مطابقة المذهب لنفس
الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد
وان هذا يوافق مذهب
الجمهور فانكار العندية
تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع
النظر عن فرض الفارض
واعتبار المتبر لا ينافي اقراءهم
بالنظر إلى اعتبار المتبر
فصدقها بمطابقة اعتبار
المتبر وكذبها بعدمها
فحصل الفرق بين مذهب
النظام ومذهب العندية

أعني ما يصح أن يعلم ويحبر عنه (قوله أي تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني
الوجود الخارجي بل الأعم الشامل للوجود والمعدم ولو مجازاً وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر
عن فرض العارض لأن انكارهم أيضاً لا يخص بالموجودات الخارجية بل يعنها والمعدومات فالمعنى
أنهم ينكرون كون الأشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات
وقال الفاضل الحلبي أي تقررها وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد
فلو اعتقدنا في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء
من الأشياء تقرر وقرار في شيء من الأوقات وإنما فسرنا الثبوت بالتقرر لأنهم لا ينكرون الثبوت
مطلقاً لما عرفت من أننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث أما أولاً فلأن التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت
لأنه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود
سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة رداً على العندية لأنهم أيضاً قالون
بثبوت الحقائق وإنما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الأشياء ثابتة على التقرر
لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلأن ما ذكره
وجهاً لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر
الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة إلى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب
كل قوم حق الخ) فإن قيل ما معنى الحق والباطل هنا إذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم
أولاً يطابقها أحجب هو ما ذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد
سمعت من سابق ما يعني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لا فائدة في إيراد هذه المقدمة بمداقول
بأن الحقائق ثابتة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على
نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولاً فلا يرد ما قاله بعض الأفاضل أن القول المأري عن
الاعتقاد لا يوصف بالبطالان ولا بالزعم ويؤيد ما قلناه ما قاله الشارح في المطول في بحث الاستدلال الخبري
لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
كما صرح به أبواب المقولات لانا قول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة
أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في
الدار مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح أن لم يتحقق نفي الأشياء الخ) أي أن لم يثبت

وظهر النفي عن اعتبار التمثل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد غلله المحشى في حواشيه على
المطول بأنه كلام لا شبهة على الاستدلال ليس بإنشاء فيكون خبراً والا لبطال انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ أن
أهل المقول اشترطوا الخبر بوجود الأذعان فيه لم رادته للقضية عندهم بخلاف أهل المرية فإنهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا
بكونه مفيداً عند السامع فصوره الشك خبر عندهم لا عند أهل المقول لعدم الأذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع
إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع أن القائل بالواسطة إنما هو الجاحظ دون النظام

وحاصله أنه داخل في الكاذب اه (قوله الزم لانصاف بنى النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودى على وجودى فمحصوله موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزعاج وهنا قضية خامسة تسمى الموجبة سالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيها اذا وجد الموضوع وهو اخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو لثالث ضده فالاعم

منه اعم منه واما عند التأخير
فان الثاني أي السالبة البسيطة
مساو للخامس أي الموجبة
السالبة المحمول فهو اعم من
الثالث أي الموجبة المعدولة
المحمول فاذا قرر هذا
فان قوله اما اذا لم يتصف
الحج مرجعه الى قولنا لا شيء
من الاشياء يتمصف بالنفي
وهو سالبة بسيطة فلا يلزم
منه قولنا الاشياء متمصفة
بنفى النفي وهو اما موجبة
معدولة المحمول أو موجبة
سالبة المحمول لان العام
لا يستلزم الخاص فيجوز ان
تكون الاشياء ثابتة ولا
تتمصف بالنفي ولا بنفى النفي
لانها موجبتان تقتضيان
ثبوت الموضوع مطلقا
ولا موضوع ههنا واما سالبة
معدولة المحمول ولا يلزم من
قولنا لا شيء من الاشياء
بتمصف بالنفي قولنا الاشياء
ثابتة وهو موجبة محصلة

لنى جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الاجاب الجزئي والالزم ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أى ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيًا اذ المنفي ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لم يلزم الانصاف بنفى النفي ونفى النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة النفي اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفى النفي لجواز ان لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولوقيل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفى النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزوم الزام منكري أجل البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النقص اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والالزام من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله برد عليه الحج) يعني ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفع ويكون مخيلة من جملة الخيالات فان الفاضل المحشى قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان مادعيت من نفي الاشياء ان زعمت انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمت انه متحقق ثابت فقد اقررت بثبوت غرضنا ايضا وأيا ما تزعمون فرجبا بالوفاق لمرض اقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي محيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيرا والزاما (قوله فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نقيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي

لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق أفاد مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالزام ثبوت الشيء المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشى بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان مادعيتاه كلام محيل لأصله وذكر الفاضل المحشى بهذا الكلام قوله واما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لسكونه بديهيا واتفاقنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) إنما قال ذلك لأن التحقيق أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها أن جوهرها جوهراً وأن عرضاً فرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لأن النفي ثابت عندهم في نفس الأمر بدليل تمسكهم في إثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم في نفس الأمر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لا شيء من الحقائق في نفس الأمر ما عدا النفي

(قوله قد يتوهم الخ) يعني أن بعض الناس توهموا أن السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا في توجيه الالتزام بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لأنه إما كيف أو افعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالتزام بتسكيري أجلى البديهيات بأمري حتى فإن لهم أن يقولوا لا نسلم أن العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له خيالات باطلة كيف وقد أنكروه جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوماً به إذ لا يجب كون الملزوم به معتقداً لمن تمسك به إذ مقصود الحثي أنه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقاتلهم لأن التمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون إنكارهم مقصوراً على الموجودات إلى ما مر بل هو تام بدونه لأن ترديد هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى أن لم يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها وإن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لأنه ترديد بين وجود النفي وعدمه فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء وإن قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني أن هذا الإراد مشترك الوجود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لأن الشارح أيضاً أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لأن ترديد هذا الالتزام في التحقيق إذ محصل الترديد نفي الأشياء إما محقق أو غير محقق وهو أي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضاً إلى المقدمات المذكورة والآن ثبت وجود شيء من الأشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لأنه إن أراد أنه يحتاج تصحيح شق الترديد إلى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الأمور الممكنة الموجودة فإنه إذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً إلى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الأمور الممكنة ليس بلازم إذ يجوز وقوعه في الأمور الممكنة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوء منه الكتب وإن أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقيق شيء من الأشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والآن لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهياً لأنه إذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعي سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس هنا الخ) حاصله أن التحقيق هنا أي في الترديد ليس بمعناه التحقيق أعني

والجزم به هذا وفيه أن ما ثبت بدليل لا يلزم أن يكون ثابتاً في نفس الأمر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الأمر فالفني وكذا الجزم لا يلزم أن يكون أمراً ثابتاً في نفس الأمر بل يمكن أن يكون من الخيالات الباطلة على أن تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يرد الشارح أنه إن لم يكن النفي وضعا مخصوصا ومعني متعبنا عارضا للأشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الأشياء متنية إذ المتني هو الموصوف بصفة النفي وإذا لا شيء فلا انصاف لشيء به فيلزم تحقيق الأشياء وإن تحقق معنى النفي وانصفت به الأشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق

الوجود

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله إلى ما مر)

من أن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي في الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالتزامي أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت وأن يتحقق فالفني حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد هنا الثبوت في نفس الأمر وإن لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله منصفة بالنفي) أى اتصافاً ذهنياً لا خارجياً كاتصاف المتع بالامتناع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني (قوله اذ لازع في كونه اعتبارياً) وأما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الأشياء أى كون الأشياء منصفة بهذا الامر الاعتبارى أم لا فنحننا الأشياء منصفة به وإن كان اعتبارياً وعندم لا فقله بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الأشياء أى نفي اتصاف الأشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو أنه لانسبة محققة في نفس الامر (١٤٩) حتى تقرر فإن أراد به نفي

نسبة التقرر فسلم أنه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفي نسبة التقرر الى الأشياء فقله الآتي أو نفي جنس مطلق النسبة غير صحيح وإن أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفي نسبة التقرر الى الأشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من التردد الآتي لسم محاذ كرم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما قل أنه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفي تقرر الأشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل إليه وذلك لان تحقق النسبة بين الأشياء في نفس الامر يستلزم تقرر الأشياء في حد ذاتها كما

الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من التردد أعنى قوله ان لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت صحيحاً لأنه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المنصف به جميع الأشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الأشياء منصفة بالنفي المعدوم كالمتع المنصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم عامه على اللا أدربة ظاهر) لأنهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فإن العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والنسبية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فيه تأمل) قل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الأشياء وثبوتها هو أنه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه قد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التفضين من جملة المخيلات عندم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لازع في كونه اعتبارياً بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الأشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الأشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لأنه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجمله فينشد يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين فيلزم ثبوت الأشياء وإن تحققت نسبة النفي قد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض مانعهم ويرد عليه ان عدم خلوا الواقع عن احدهما يخلل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما قل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن إحدى نسبتيه أنه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احدهما باقية الأثرى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وعلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققاً في نفس الامر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلأنها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفها نعم انه منصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وإن أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الأشياء اما منصفة بهذا أو بذلك فتختار أنها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الأشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانعهم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الأشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فنفيهم اللازم يستلزم نفي اللازم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فإذا لم توجد نسبة أصلاً فينشد يمكن أن يقال ان لم يتحقق الى آخر ما قل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خالد قد مر مراراً ان العندية ينكرون ثبوت الأشياء في نفس الامر وأما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الازامي هو الذي تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الامر فظهر ان قول الشارح إنما يتم على العنادية قول متين لا يحدشه تأمل الجبالي ولا ما عند السالكوتي اهـ

(قوله يعني انه تام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
اللازمي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري ضد الشارح والتحقيق انه لاسبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متبعزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما غدى ولعل ما غدى غيري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله فيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد وإشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وإنما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن في اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللاادرية) وفيه إشارة الى دليل العندية أيضاً حيث قال قن الصفراوي بحمد السكر في مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدية فلتطرق التهمة الى الحس و بدية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فلتفرعه على البيان ففساده فساد (قوله وعرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية أيضاً تناقضاً قان مسكهم بما ذكر بدل على ان عرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع أنهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الفلظ منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلظة الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد استمار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون الفلظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلظه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ قان اللاادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالجزم يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلظه في جميعها قان الفلظ في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتاً يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فن أن نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحشي ان قلت امل الخ أما أولاً فلانه أورد كلامه بامل المفيد للتجوز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التام على العندية هنا مافياً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وانما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقله حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي العنادية حيث قالوا ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو نفيه أي العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى الفلظ وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة الممنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق اسباب الفلظ يفهم منها لان أين استفهام انكارى دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة الممنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فن أن نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس منهما بطله في حزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط وفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس منهما بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب (١٥١) الغلط والجزم بانتفاءها وذلك

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة. واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فن أن نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بآنا لانسلم ذلك فان بدية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلالة العسل جزماً عادياً لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحقيقه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً جزماً يقينياً مع امكان الانقلاب اليه في نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتفاؤه في نفس الامر ومصادقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذي في المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف بهذا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قبل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاماً والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل النام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حملاً الخ) علة لقوله وأما لم يجمعه من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليم الموحد والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقادياً عن الدور اه وقال المولى السنائي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدليل المتوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذكر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بأنه منه فيبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لأجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور قد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالعصاوب ان يمنع أثمار التفسير بكونه من الذكر المضموم مستنداً بأن الأثمار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالفاظ ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجع اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي يعبر عنه تلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلًا فعلى هذا اندفع ما سياتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التدافع بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سبذ كره

المولى المحشي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس ويشير المولى المحشي الى جواز الامر ب(قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لذلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل بالايجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة

ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ بدفعه وأما ما قاله الفاضل الجلي من ان بين ما ذكره الشارح هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر للمضموم فليس بشيء لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لکن عدّها علماً بخالف العرف واللفظ) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بذليل قولهم المدرك انما هو العقل وبذلك انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي تقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه تقيض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان التميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة لتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل يميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل تقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الإدراكية فان القدرة مثلاً توجب ان يكون محلها متميزاً عن العاجز لان يكون محلها متميزاً لشيء بخلاف الصفات الإدراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل التقيض أي لا يحتمل تقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل التقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزاً يحتمل تقيضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حسن أو بدنية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرفة العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرفة علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع المحدثات الى الله تعالى ابتداء فالعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى غيب تعلقها بالشيء

جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات ويفرد كل منها بخصوصية ففي العلم الايجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفي الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفي الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافياً أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شيء واليه أشار المولى المحشي بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصححاً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من التقيض تقيض التمييز انه سيأتي (١٥٣) ان التميز في تصديق النفي

والاثبات ويأتي من المولى
الحشي ان المراد بهما المعنى
النفي أعني اثبات شيء
لشيء ونفيه عنه وسيأتي
أيضاً ان المراد من متعلق
التمييز فيه الطرفان اذا
عرفت هذا فنقول لاشبهة
في أن قولهم مع انه لا يكون
الا كذا نفي لاحتمال
التقيض حتى يكون ذلك
الاعتقاد علماً لا ظناً وغيره
ولاشبهة في ان الذي نفاه
ذلك القول هو نفي كون
الشيء كذا فنفي كون الشيء
كذا تقيض اثبات كون
الشيء كذا والتمييز في
التصديق كان عبارة عنهما
فيكون هذا القول مع ما قلنا
من ان المراد من التقيض
تقيض التمييز متوافقين
وقس عليه قوله ومع احتمال
انه لا يكون كذا أي عند
المستغنى في الحال ليشتمل عن
الجهل المركب والتقليد
فيصح حمل قوله ظن عليه
فظهر ان الاستشهاد في
القول المذكور ثابت فيما
يعد مع في الموضوعين أقاده
السلامة عبد الرسول رحمه

توجب ان تكون النفس مميزة لا تميزاً لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل
في التعريف بناء على انه لا تقيض له أصلاً فلا وجه لاجراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك
والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما
باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي
أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله تقيض قس النسبة من حيث انه يتعلق بها
الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين
الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر)
لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع
اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن ونفيه اشارة
الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد تقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري
أعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لجلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه
وحيث تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة
والنفي والاثبات وحيث تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملاً لتقيضه
أصلاً اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملاً لتقيضه
في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فليس واحد من التصور
والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك أما في التصور فلا تنافي
التقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الامر له تقيض هو اللاذوقع
فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاذوقع جازماً مطابقاً أخوذاً من حس أو
بدنية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لتقيضه وهو اللاذوقع اذا كان بجميع
الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لتقيضه أصلاً لافي الحال ولا في المال فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما تقيض نفسيهما
وهذا أعني حل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر
انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظاني فان طريقه يجوز ان يتصف به وبقيضه وهو وجه عدم
ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد تقيض الصفة وسيجيء بحججه ان شاء الله تعالى (قوله وعدم
الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه
لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن واجماً الى نفس التمييز لانه ان كان
المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلاً لافي التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز أعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه الا ان تسكف بمثل ما مر أو بان المراد

(٢٠ - حواشي العقائد أول) الله (قوله فلا تقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا تقيض لها (قوله فلا معنى
لاحتماله تقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بان يراد باحتمال التمييز تقيض
نفسه حصول ذلك التقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أي من التميز الذي هو الاثبات مثلاً وقيضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التميز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يصف الطرفان بكل من التميز وقيضه على سبيل البديل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معناهما اللغوي وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فعني الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بديل الآخر وعلى التقدير الثاني انصاف المتعلق بكل منهما على البديل واليه أشار بقوله فحينئذ أي حين أن يراد ورود كل منهما بديل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل أن الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أي متصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحاً في الظن قاله.

ورود كل منهما بديل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع إلى احتمال المتعلق لها مع مخالفته لما اشتر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التميز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التميز الح) يعني أنه إذا كان المراد بالقبض قبض التميز فالمراد بالتميز مبه التميز أي الأمر الذي به تميز النفس للشيء لا للمعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً إذ ليس له قبض بجملة المتعلق لافي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً إذا تعلق علمنا بمهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا قبض لها أصلاً بها تميزها عما عداها وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها إثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها ولكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أو حس أو دليل فلا يحتمل القبض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمل خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس بوجوب لها أمراً به تميز الشيء عما عداها بحيث لا يحتمل ذلك الشيء قبض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعروفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع أن إرادة الصورة من التميز خلاف للظاهر والخامس أن النفي والاثبات ليسا بقبضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فأنهم يقولون أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الحنفي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة الفائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بأنه إن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التميز فجعل المحتمل للقبض التميز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعروفون للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور المازندي رئيس المازندية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره ثانياً للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الح) قال في شرح المواظف ما حاصله أن الحكماء آمنوا بالوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع النقيضين والضدين وعدم

التصور

القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجود له

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء وككون الممتنع أخص من المعلوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو مصادقت هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة إذ ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه وإذ ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لنا في الخارج أصلاً فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الوجود الخارجي جوهرأ كان الموجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا فرض
والشبح والمثال ليس الأمر متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فينهما يكون بيد (قوله وأما كون متعلقها الخ) أي
النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الإيقاع والانزاع الذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ
لا يكون متعلقها الطرفين بل أما النسبة الخيرية ان لم يثبت النسبة التضييدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبت وهذا على مذهب
الحكام من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسم اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد
أنه يلزم أن لا يكون منقسم اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم إيجابه لشيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ
وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود
الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وتمامه وعن الرابع
بأنه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة
والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو
اثبات أحد الطرفين للآخر وعدم اثبات أحدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن
النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء
(قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر
الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعني المثبت والمثبت له وأما
كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو اللاقوع أو المجموع فن مصطلحات أهل المنطق وتديقا لهم والمشايع
يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير
لا يكون منقسم الى التصور والتصديق وقد سبق محرمهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل
لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو
قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل
الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن
قال أنه قسم منه كالشيخ الأشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه
علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور
الحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفي الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة لما جزئيات
المعنوية فلم يقيد بالمعاني بالسلبية ومنهم من أثبتا فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك
للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوها (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

أما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون
ادرا كه موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم وأما غير
الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأيا ما كان قادرا كه التمثل انتهى وعلى هذا ينبغي
أن يترك المولى المحشي قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون للتوهم قوة
تخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلا اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو علي في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقلى ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال ان تسمية ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة المتخيلة في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتباران متغايرين كان كل من الاسمين باعتبارهما * افاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلامنا انما هو الخ) لا يخفى انه لا فرق بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بعوارض مشخصة فتسلم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى

زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداها وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة بالواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لا يوجب تمييزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمنحصرات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلي انحصار في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراك الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوته عن الحس ولا علماً لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك الشخصيات ملاحظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر ادراك له وآلة للملاحظة بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال المحشي المدقق المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركاً اذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركاً وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي تمييزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تمييزاً وهو الصورة لتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحمل الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق

السكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة للملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للمعين الجزئي قبل الرؤية وذلك القائل الذي قل غيبه المحشي المدقق سوى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا ايضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغالطة نشأت من أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك أولاً وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية أمر خيالي وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتها لامر خارجي الخ اه والحق انه كما ان

الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة للملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة ايضاً كذلك فكذلك لنفيض الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف السكليه المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة للملاحظة غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو ايضاً بصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور ماد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصر في تقدير المضاف الذي هو التميز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التميز والحاصل ان قبض أي شيء أريد من تعريف العلم فيقدر ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

يوجد البناء لدخول التصورات
(قوله لو أريد) أي من
القبض المذكور في تعريف
العلم وفي بعض النسخ لولا
أريد قبض التميز أي اذا
لم يرد بالقبض المنق عن
التصور قبض تميزه كما
أشار اليه الجليلي بالتفسير
بقوله أي تميزها قال
النسختين واحد والاولى
هي الاوفق لكلام المحشي
السالكوتي (قوله نفس
الصورة لا ما بوجها) لا
لانه لا يصح ارادته اذ
صحته غير خفية بل لثلا
يخالف المشهور من ان
التصور والتصديق نفس
الصورة والتقي والاثبات
لا ما بوجها (قوله والتمييز
بالمعنى المصدري) لثلا
يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو
أريد به الصورة والتقي
والاثبات (قوله ادعاء
التلازم لا بدله من دليل)

لنقيض التميز لا لقبض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا قبض لها
قال الشارح في تشرح معنى قوله لا قبض للتصور انه لا قبض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة
وهذا مبني على أن يكون المراد بالقبض قبض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي
ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد قبض التميز قبل المراد بالقبض قبض الصفة وقوله لا يحتمل
صفة للصفة لا لتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها
قبض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف
والايضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث
لا يحتمل تلك الماهية قبض ذلك التصور اذ لا قبض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف
الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب
الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه قبض الصفة (قوله وقد
يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير
المضاف أو ان يكون المراد قبض الصفة بان عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور فاذا لم يكن
لنفس التصور قبض لا يكون تميزه الذي يوجب قبض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء
ان عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى أن في التصديق قبضاً
لتمييز ولا قبض له وقد يقال ان عدم قبض المفهوم المتصور وعدم قبض التصور وعدم قبض
التمييز أمور متلازمة لا يتصور الاتساع بينها فعدم القبض لواحد منها يستلزم عدم قبض الآخر
أقول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البدهة غير مسبوقة (قوله ان قلت الخ)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا تناقض
لها كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لفتاؤها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى
تقدير تسليم أن للتصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا
وجه لبناء شموله للتصورات على أنها لا تناقض لها (قوله فلو سلم ان للتصور قبضاً) أي لتمييز
التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على أنها غير محتملة
للتناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه
لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

نحو زهم في تعريف العلم النقيض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم
المذكور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتبه عليه وجوداً وعندما قيامه شمول
التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن
أن يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بقبض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له
البناء ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء مثلاً الانسان

المتصور بالضحك لا يمتثل أن يتصور باللا ضحك بل يمتثل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه الالضحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يمتثل أن يتصور بالآخر أي يمتثل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال التقيض في الصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله ما ليس إلا مبنياً على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كلتيهما أحدهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحاً (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتغال كل منهما على

فكما يمكن احضاره بأحدهما يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يمتثل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تناقض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبنياً بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الحلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يمتثل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقيض جمل تقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم تقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مربية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشافعي سره وحاصله أن فسر التقيضان بالامرئ المتماثلين بالذات أي الامرئ الذين يتماثلان ويتدفقان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انقضاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فانه إذا تحقق الإيجاب بين الشئتين انقضى السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة تقيض إذ لا يستلزم تحقق صورة انقضاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاتسان كلناهما حاصلتان لا تدافع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزءاً منه وإن جعل راجعاً إليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقيضية والانشائية لا تدافع بينهما إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو باعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما تقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للتقيض

الحل وإن كان في التعريف صورياً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لأنه متقدم وثمة لكونه مضافاً إلى الفاعل قد دفعاً لتوهم لزميلقي بالتحقق فيفسد المعنى الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الوارد في قوله انقضاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى التدافع المفهوم من يتدفقان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله أن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد إلى التامع والتحقق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به لطابق ما قدر في تعريف العلم من أن التقيض للتمييز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لكن لو فسر به بالتصور لكان أولى ليلام السابق من قوله كالأيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متنافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدق فقط. وقوله السلب أي السلب الذي في اللاتسان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد إلى الإنسان (قوله أو باعتبارين المذكورين في المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو الثاني في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق التقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المتنافي (قوله إلا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالتون والياء التحتية في لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثانيا بالوحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حطت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانيا بالياء والتاء كما قلنا ثانيا بالتون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى للمعتبر رابطة في زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانيا قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فلم من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالية المحمول أو الموضوع أفاده السكتوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الاول المشار اليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة النقيض الخ والثاني بالاعتبار الثاني المشار اليه بقوله وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم الخ (قوله القسم الاول) وهو الرفع في نفسه لكن ينبغي ان يعلم ان النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتنافين صدقاً وكذباً هو القسم

فقد تحقق النقيض لتصورات أيضاً والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضاً الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر التقيضان بالامرين المتنافين أي الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان تمناع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعداً مما سواء كان للتصور نقيض كالانسان والا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أي من تفسير التقيضين بالمتنافين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النقيض فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رافع للمفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعاً عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفعاً عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان قتيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان قتيضه رفعه عن ذلك الشيء قال الحاشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على قتيض السلب الثاني ان قوله أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً فقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو قتيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فإنه يجوز أن يكون اطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما ان النقيض المتحقق في التصديقات مطلقاً هو القسم الاول (قوله لا يصدق على قتيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو قتيض لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع انه ليس رفعاً بل إيجاباً وأما رفعه ليس لا شيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جواباً باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن ان لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالإمكان لا يمكن ان لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جواباً باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

النقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن
 قبيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن قبيضه رفع الإيجاب الكلي وما ضرحوا في بحث القضايا
 الموجبة من أن النقيض عندما أعم من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أو لازماً مساوياً له وإذا كان النقيض
 حقيقة هو رفع ذلك الشيء فلا وجه أن يقال رفع كل شيء قبيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر
 الشيء في نفسه كان قبيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان قبيضه رفعه عن
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين
 محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات التفاضل لتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو
 اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت
 ولذا عرفوا التفاضل باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب
 الأخرى (قوله وأيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم
 أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف
 العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون
 التعريف مانعاً (قوله وأوجب الخ) هذا ما أقاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور
 الإنسانية المرسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للإنسان ولا ملاحظة ومطابق له بحيث
 لا يحتل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم
 للمقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المسمى الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور
 وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة
 صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصويرية من غير
 ملاحظة الحكم والائتلاف إليه إذ لا شك أن الصورة المنزعة من الإنسان متلاقدة تكون مطابقة له
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة
 أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم
 مستغن عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن
 الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس
 الأمر ضرورة أنه لا مانع بين المعلومات التصويرية إلا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل أعمالاً متمنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة
 تصويرية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون
 واقعاً في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة
 تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد
 لا تكون إلا ترى أننا إذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك
 المسمى كان كل من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقة لما في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين
 واقع فيه وإذا رأينا حجراً وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر
 لا للشيء الذي ينشأ منه
 الصورة ولا للشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 وحاصله أنه لا يلزم من
 مطابقة الصورة العلمية
 لمعومات أعني الشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 مطابقتها لنفس الأمر مع
 أنها المراد من المطابقة وذلك
 كما في الصورة التصديقية
 لا مكان أن لا يكون معلوماً
 في نفس الأمر فلا تكون
 في تلك الصورة مطابقة لنفس
 الأمر لعدم ما يطابقها فيه
 بخلاف الصورة التصويرية
 لوجود معلومها في نفس
 الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها الفقه النفس ورسخ فيها حتى لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئي منه اجمالا وبالمتع مثلا اذا رأي حجرا وحصل منه صورة لإنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون الصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كاستغناء الناقص لا يفسد في الانتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) اي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراج تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا اجمالا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان فعليه الحكم لا يستلزم التسلسل اذ الحكم ههنا منظور اليه اجمالا وبالمتع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم بما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لزم التصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور ايضا بل انتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفصل لأن وصف كل موصوف موجود في طرف انصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فخارجا أو قوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لتلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتقنا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من الصور والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للإنسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون له للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة أحيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد أنه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٢١ — حواشي العقائد أول) أو فعلا ففعلا فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله أنه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال اما يصدق الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أي لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فتقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا مرآة للملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

الثاني من التردد الذي ذكره هذا الجيب بعينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقق الجواب الخ أقاده عبد الرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني إذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناها آلة لملاحظتها ففصل منها صورة فاعتقدنا أنها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فإن العلم بالماهية بوصف المجردة عن علم غير مطابق إذا الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعوم لا يعقل وفي قوله واللاشيء كاي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بأن التصور مطابق وأما الخطأ في الحكم كما نقل الخبالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكبرة) لأن ظهور حصر معلومته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغاً لو أنكر لكان انكاراً للبديهي وزاد لفظ نوع لأن ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً

أدعى مطابق لتصوره وأما الخطأ في هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشيخ المرئي وأن ذلك الشيخ فرد من أفراد الانسان قل عنه * توضيحه بأننا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فرمنا توجهه الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجعلها عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة الحكموم عليه أعني الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشيخ من حيث أنه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيخ الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعوم لا يعقل واللاشيء كاي وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا أنه انسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والحكموم عليه لا بد أن يكون منصورياً لأن الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيخ بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشيخ من حيث أنه حجر لا من حيث أنه انسان واندفع الجواب المذكور فإنه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا أنه انسان لاجل اشتباه الحال على الخس بواسطة المشاكاة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعتبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالقمل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشيخ المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكموم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ إنما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو نأشيء من عدم امتياز الخس بين الامور المتشاكاة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان الحكموم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوماً لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير شعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكبرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لانه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزام مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الراجب مثلاً ولا شبهة في بطلانه ولو قيل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عمومته فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق للشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بدهاهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعلومها أيضاً والا فلا ولا يلزم مطابقتها لمعلومها مثلاً في الفرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعلوم بتلك الصورة أعني الحجر فيثبت نقول الخطأ في الحكم

لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يرتب على ذاته الانتكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المنزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتسلفه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضل لانه لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تنوقف على التناسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لا انه سبب مفضل اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفضل وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المقتضي في الجملة (قوله أي فيها لا يفقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيما يفقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم (قوله قلنا مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للسلبيات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلّفوا في ان صور الجزئيات للمادة ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات للمادة وإنما ارتسامها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها قادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور السلبية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لآلتها المدركة للأشياء الا ان ادراكها للجزئيات للمادة بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات للمادة المحسوسة بعد غيوبها وغير المحسوسة المنزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاه (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المدكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصدد اذ المتعبر في مطابقة العلم بمطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقته للمعلوم أو للشيء آخر فتأمل (قوله قادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها في الآلات والمراد ان ادراك النفس ايها بسبب ارتسامها في آلتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارتسامها في نفسها فتلك الآلات خوادم لها والنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان الآثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبد الرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) لشر على ترتيب (١٦٤) الف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قدقرر في علم التشريع انه

ثبت من الدماغ أزواج سبعة من المصعب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدة بين الشبهتين بحلقتي الثدي وهو أصغر مجوف يتيان الثابت منهما يساراً ويتيسر الثابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد الثابت يساراً إلى الحدة اليمنى والثابت يميناً إلى الحدة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السالكوتي من أنه لم ينظر إلى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لأنهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد الثابت يميناً إلى الحدة اليمنى والثابت يساراً إلى الحدة اليسرى والحلق النسخة الاولى بقرينة السياق فتأمل (قوله اذ حاصلها) على كونها موجودة محققة

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة إلى اثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فإن التلاقي والافتراق يشتران بعدم التقاطع وإن كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيبدأ ديان إلى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم أنه بين في علم التشريع انه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارا تجويفاً واحداً ثم تباعدتا إلى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في أن اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بأن يتصل العصب اليسر بالعين اليمنى واليمين باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان وبذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل اليمين باليمين واليسر باليسرى والاكثر ذهبوا إلى الأول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله أن الحركة من الاعراض النسبية فإنها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها إلى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا أنها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحاشي وفيه بحث لأن الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع أنهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا يتنافى كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نأقول الخ) يعني أنت المتكلمين وأن أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على أن وجود الابن منها وسموه بالسكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد إلى السكون والمميزات أمور اعتبارية لاحقيقة متنوعة نحو كونه مستبوقاً بكون آخر أو غير مستبوق ونحو امكان تحلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة إلى المسكانيين والأتين لها لا يتنافى أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكروا الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والسكون والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فعمل الحركات من قبيل المبصرات أعما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

الرومي

(قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها إلى السكون (قوله لاحقيقة متنوعة)

المراد منه أنه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقة فلا نعود إلى السكون بل السكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعاً مجاز وان كونها واحداً يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً كما في التهذيب أفاده مولانا خلد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول الحاشي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح الا أن يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وإن أراد أنها إذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله إلى اللمس) أي إلى موضع اللمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن إدراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة لمساس آخر كالجسم لا يسمى احساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً ولا يلزم أن يعد المعنى من المبصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو إدراك عماء مع أنه نفي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فنسبة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملاسة الجسم إدراك الحركة فإن من ليس شيئاً متحركاً مفضاضاً عينه أدرك حركته ولذا ذهب الحياطي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس * وحاصل الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله إلى اللمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه إدراك الكونين ولا ينبغي أنه ليس بشيء لأن إدراك الحركة بعد ملاسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بإدراك اللمس للجسم في مكان أو لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل إدراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أي لا يكون سبباً لإدراكه أو للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بياناً لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة إذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون الخاص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوساً كما لا يعد إدراكه احساساً (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال الحاشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها لا ماذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا ينبغي والفرق ظاهر لكليهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في المنام والتبادر عند الخواص والموام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمنه كلمتين بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقيدي خبراً إذ يصدق عليه أنه كلام لتسببه خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فإن قولنا زيد الفاضل كلام لتسببه خارج وهو انصاف زيد بالفاضلية في نفس الأمر أو عدمه قد تطابق تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الحياطي ظناً أن ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض

له حتى تصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي في فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين النجوم فما قاله الحاشي محل لكلام الشارح على ما لا يقول به ثم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فإشارته الحياطي إلى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون نسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) ان يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

وامعري ان بعض الظن اتم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله نسبته اذ المراد بها الايقاع والانزع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشترط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعتراض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الخمسة فعمل انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد الثبوت المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعتناهم اثني عشر نفياً عنهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعمل ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يفلحوا مائتين وهو بعيد جدود اشتراط أربعين بقوله تعالى يأتها النبي حسبك الله ومن أتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين المبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مالا أمر دونه خبط القناد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تبين آرائهم وأخلافهم وأوطانهم مستجل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجوز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم المادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبعداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذلك الا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر إنما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفة على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا السكك المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تؤل خارجية النسبة بمعنى كون متسببها موجودين في الخارج فيكون تسمية النسبة خارجية من قيل صفة جرت على غير من هوله أي خارج طرفها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب اليه بعض المحققين اذ الاصيل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه افادة المولى خالد (قوله وان ما اتفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يحزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الامر فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولا جمل

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم المادية (قوله وأنه دور) ينتظم لبيان قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

ففس العلم والعلم بأن الحاصل عقبيه علم سبب للعالم بتواتر خبر فالوقوف عليه العلم بالعالم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلًا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعالم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعالم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلًا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعالم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافية (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسبابا شتى من الحس والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهما انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاءه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره بمنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافه الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول قلتمنى وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتسج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يمتثل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواش
الظاهرة والمقل الصرّف بالبداهة أو التخرّف فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقاله من أن عدم العلم بالسبب مثلا
لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشاوح تلويحا ومن الباقي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين
تصريحاً بان حصر أسباب العلم فيها ذكر ليس عقلياً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد المحشى الخيالى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمثل في هذه العبارة لانه مخالف للفصحة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ) أي بالأغنى فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم بانتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود اخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شريعة فالحبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملوكا قبل البشة قابضا لمشارق الارض ومغارها سمي بذلك لانه وجد لفيطاعند ضم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) أي بمحل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما نوهم (قوله وفيه اشارة) أي في أثبات لفظ رب سواء كان للتفصيل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليله أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان أراد به اجتماع الاسباب النامة لشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

ان الاعتقاد مع الاخبار يتم المقصود وتندفع نظر المولى المحشى ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم تحكم فلتراجع عبارة (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لاني شك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه باللهم ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلك) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشى الخيالى * وبالجملة

الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلك لمجموع قول من الشارح والمحشى الخيالى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا يحيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

(قوله ثلثا) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائما
(قوله) ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ (لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي
فالسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق
الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما أنه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذا
مسوجب لقوة المطلق
واستوضح ذلك بما ذكره
الشارح رحمه الله في الجبل
المؤلف من الشرعات والله
الموفق (قوله ومن هذا
ينخرج الجواب الخ) أي من
قول الحاشي الخيالي واما
وهم الكذب الخ يخرج
الجواب عن قول السائل
وأبضا جواز كذب كل
واحد الخ وحاصل الجواب
انه ان اراد ان جواز الكذب
مدلول الخبر فمنوع وان اراد
انه احتمال عقلي فسلم اسكن
لا يضرننا اذ كلامنا في أن
الخبر يفيد العلم وكون
الكذب احتمالا عقليا
لا يؤثر في تلك الافادة
والى هذا التفصيل أشار
بالتأمل وفيه آية اذا احتدل
الخبر الكذب ولو بحسب
العقل كيف يفيد الخبر العلم
فتحقيق الجواب عن هذا
هو الذي ذكره الشارح رحمه
الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع

من خبر مخبر مناير للاعتقاد المستفاد من خبر خبر آخر لثافتها رجحانا ويحصل بجميع تلك
الاخبارات قوة تطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله واما
وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كما به قيل كيف يكون الخبر المتواتر حيا للعلم مع ايهام كل
خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدها بطرفي الخبر السابق فلا يحصل
قوة المسبب المفضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم
به العقل واما الخبر فوجبه الصدق فان قوائمه قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع
له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل
عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد بوجوب كذب المجموع تأويل (قوله تبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل
لمن أوحى اليه بما يحتاج اليه لكمالته في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمر بن نفي اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المفارقة الاعتبارية على أنه بعد
تسليم كونه نبيا لا سلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أبها الناس علموا الى فانه لم
يبق على دين الخليل إبراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحل على الخطاب
وهم لانه يخرج الاتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما
قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بنوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبليغي بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبليون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف التقص ببعض الانبياء
كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل عن قبله فأجاب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم
(قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد التي أنسلت
بشبه الله تعالى تبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ
فانه يفهم منه أنه غير مرضى عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والتي قال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب
المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث أنه
أنبا للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحاشي وهذا

(٢٢ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المفارقة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك

المفارقة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث
النبوة حيث قال النبي مأمور بالإيمان ومن الإيمان أن يؤمن بآياته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات
ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتغايرا بالاعتبار اه

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لا تدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو اخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المتمد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونها متساويين فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب إذ عكس المطلوب ضيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) أنه يحتاج لإثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

ومكون النبي أعم في حكم العدم اما لعدم القائل به أو لضعف قنأمل (قوله) جما غفيرا (يقال جله النجوم جما غفيرا والجماء الغفيرا أو جمه غفيرا أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجملة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التقطية والستر جعلت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريانسون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثرة في الرسول والنبي فالاولى

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف ائبي فانه يختص بالانسان (قوله وبؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مباينا لتحقيقهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الأعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتاج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كافي قوله تعالى (واذ كر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى) (واذ كر في الكتاب اسماعيل انه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا) ولاجل هذا قال الحنفي وبؤيده دون يدل عليه (قوله) وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقبل كم ارسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير الفاضلي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في الشام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفا وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

أن يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه تميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكررا على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفا بالكون معه أيضا كما علقه الحنفي المدقق بكليهما لان لفظ أولا في قوله لنزوله عليه أولا نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف التي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولي الأستاذ بأن اساعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقّه (وكان رسولا نبيا) مع أنه لا شرع جديد له لأن أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة لأن أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجاً اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر المحصر بالنسبة الخ) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ الخ) حاضله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس نبي فانه يصدق عليه انه أمر خارق للعادة قصده اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى بخلقه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تمديحاً للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبني على ما قرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصده اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلق على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلق على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلي من أنه مبني على أن جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم وتم والا فلا وانما قدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصده اظهار صدقه وليس بمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكاذب انه دال على نفاذ عينه الصحيحة عواراً فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحيد لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقص بالقرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المسادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصده اظهار صدق من ادعى الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الالهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فلا الحاجة له الى ادعائها وأثبتها بخارق وسبق من المولى الحشى أن المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لتينا

(قوله إنما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لامن العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى المحشي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اه (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

صدق في مادة المتنبي* فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي* لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجليبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الفرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها إنما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة إنما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الخ) أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمراً خارقاً للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء ليس أمراً خارقاً للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلقه على يد كل من باشره مادة* قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهوان هذا الجواب لا يدفع النقص بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي* بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا أنهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي* مطلق الخارق الذي يظهر

في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزداد في تعريف المعجزة قيد المعجز عن الاتيان بمثله والا لخللا التعريف عما هو مدار الفرق فيلزم على هذا تصور في تعريف المعجزة والا صل عدمه فالخارق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم القصور فالامر بالتأمل للاشارة الى القدر في هذا الجواب والله يهدينا واياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبارة عن تزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المتفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب للسكائن المنصرية بعد استيفائهم شرائط الاستعداد فن عرف أحوال الفاعل

والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جاذب الحديد والكهرباء جاذب التبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحشي الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحشي رد على المحشي الخيالي وحاصل مقصود المولى المحشي دفع اعتراض المحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحشي الخيالي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن افعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالحق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعثاً على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالحق في الجواب هنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث ارادتها اظهار شرف الولي افاذه الكلبي (قوله تأمل) لسبب الى المولى المحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد مناجي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أي تشبيه الخ) نقل عن المحشي الخيالي في وجه التشبيه قوله للاشتراك في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة ففلت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلام الارهاص والكرامة له تعلق بالامر بن التشبيه والتغليب وكان الباعث

على يده ولو مجازاً (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع اهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للمولى هذه الكرامة بمناقبه وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن افعال الله تعالى ليست بممثلة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصاً لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهاص الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصوراً على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فسا قاله الفاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل وأن لا يتوصل بالضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولاك أن تأخذه مكاناً عاماً) أي ولك أن تأخذ الامكان العام المتبادر كالميتدحج بالوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضرورياً اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحنكاه أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أو لا يكون ضرورياً بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل اتقيا على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه أصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبداً وقيد النظر بالصحيح أي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاق

للمولى المحشي على ما ضمنه ان التشبيه يقتضي أتمية المغايرة فلي تأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولاً فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص فقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان باه السببية في قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد به العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يمتحنون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا استلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين الملمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) للمعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من

يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكتبوى (قوله ولا يخفى انه ان أراد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأنت خير بدم ووروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام قصده به بلفظ لا يخفى عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى ان يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المتنج لفولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس تقيض الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود الحشوي الخ) نسب الى المولي الحشوي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يتم الملقوظ لكونه من أفراد المرف مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملقوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير إشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم ير المعاني المستلزمة للقول الآخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخيري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفاءه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله إنما لم يقل لذاتها الخ) يعني في اراد الضمير الواحد المذكر اراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة المعارضة من التأليف إشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا أو ماديا يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس القیض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للملقوظ والمقول على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لاحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملقوظ من مواد المرف كالمقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المرف بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون الانظفي فحمل التعريف على ما يعم الدليل الانظفي لا يناسب المقام لان مقصود الحشوي ليس أن تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم الانظفي والعقلي بل المراد ان تعميده كيف يصح (قوله قلت الخ) خاصه ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع معني ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالملقوظ المستلزم هنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته فولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى الخشني . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها كأمل اه قال قدس سره في حواشي الأصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التي هي بحيث اذا (١٧٥)

الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفتن لوجه قوله لكن لا تعتبر مع ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعليل بقوله لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيباً صحيحاً الخ اما ان يراد به ترتيب مقار للترتيب الواقع فيها وهو ظاهر البطالان اذ المرتب لا يرتب مرة أخرى بشيء من الترتيبات وأما ان يراد الترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقي الذي هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان

لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملقوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة أجنبية اذ ليس تعقل الملقوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملقوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فأمل (قوله هذا في القول الاول) أى هذا التعميم والشمول للملقوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول وهذا والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة أعني للمعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف للبدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احدهما من الوسط والحال المطابق اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يرتب ترتيباً صحيحاً مستجمعاً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العسدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حيل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمتن لا النقي (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) بمعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التثنية المذكور يكون مختصاً بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عموماً بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبين للدليل المنطقي (قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الأصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يسمونه تارة الى المفرد والمركب فلا بد من أن يقال ههنا اصطلاحاً احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانها المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص عنه فاقبله أفاده عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله واذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى المحتش لا يستغنى ولا يفيهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عجم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضاً يتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني اولاً لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أرادانه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم مسلم وهو لا يتنافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات التزوية مع الترتيب تأمل وللفاضل الحلبي في هذا المقام مقال لا يسأ به قال الفاضل المحتش الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل غفلاً والاشاعة يشكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من الالفاظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البيئة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الحلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من العساة ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس هنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن أيضاً بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يعمونه شاملاً للإمارة أيضاً (قوله ويلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلًا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستازمة عليها للعلم بنسبة أخرى كالمعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدئية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بدئية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصلًا من العلم بالقضية الاولى لأنها حاصلة بالبدئية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير أن يكون علة

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى يفتى الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الافسك عكساً مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعة القائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً غفلاً بل هو امر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الحلبي كون الامر هنا كذلك بل ان حصل المعرفة قرينة لاصلاح التعريف بأي وجه كان لا يصح والافلا نقص في شيء من التعريفات وليكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً قلنا لك ان نقول هنا اعتراضاً أحدها عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرفة والمعرفة

والمعرفة يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحداها يتفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانی ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وهنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحداها الخ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحداها ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لكى ان يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحداها كذلك اذ ليس العلم بالآخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لان الشيء لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالتضيقين للعلم باحداهما فالقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والفرقة) أى بين الين وغير الين (قوله) وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه ان احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين بغير الين والا فالين واما (١٧٧) في أصل الزوم الذى هو عبارة عن

احتاج الاضكاك فلافرقة بينهما (قوله) وان الحقاء بمعنى الاحتياج الخ) أى لا نسلم أولاً ان غير الين بمعنى خفاء الزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولأنه نسلم لكن لا نسلم ان خفاء الزوم بمعنى عدم ظهوره المقضى لوجوده بل الحقاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الى الوسط لا يستدعي وجود الزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولا كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غير الين وجود الزوم رد المولى الحشى عليها بقوله اذ لو لم يستدع غير الين الخ (قوله) والجواب عن النقض المذكور الخ) وهذا الجواب الآتى ما عسوفان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم به ان اعتبر في دلالة من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج

لاحداهما فهما خارجان أيضاً بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار الزوم بين العلمين اذ الزوم ههنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا فنقل القضية مع النقلة عن عكسها قال * الفاضل الحشى فيه بحث لانا اذ رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانياً بوجوده وكذا اذا رأينا انساناً يقاوم الاسد فانا نحكم أولاً بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يمد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يتبرقيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا أن يراد الخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بالضمائم قضية أخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل لعدم خروجها المطلوب (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) معنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جماعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء الزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لا تمتع بتحقيق العلم بها بدون العلم بنتائجها كذلك لا يتحقق بدون تساوى زواياها القائمة * والحاصل ان اللازم يمتنع اضكاكاً عن الملزوم بنا كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير الين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء الزوم وان الحقاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فين البطلان اذ لو لم يستدع غير الين وجود اللازم لا كان قسماً من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان ضمن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تظن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر المضى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيسدرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير اضكاك بين العلمين (قوله) وأيضاً يرد عليه الخ) ينسب رد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ اتها غير ما عين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ — حواشى المفائد أول) والتظن بكيفية الاندراج منسوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم انها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالقطرة أو الدليل على ما تقر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هنا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والجهولات في الاستحصا
هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندهم
وذهب الآخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه
وجوداً وعندما كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم
للساواة (قوله انما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) نبي ههنا أمر وهو ان معنى موافقة

التعريفين مساواتهما والحال
انه قد أخذ في التعريف
الثاني الزوم بين المعلومين
وفي هذا التعريف أخذ
للزوم بين العلمين وأيضاً
أخذ في الثاني استلزام
القول المؤلف للقول الآخر
وفي هذا أخذ الزوم
منه وفرق بين الزوم للشيء
والزوم منه ويمكن دفعه
بأن كل قضيتين يستلزمان
قولاً آخر فالعلم بهما يلزم
منه العلم بالقول الآخر
وبالعكس فتساويا فتأمل
(قوله بان يتوسط الخ)
فيه اشارة الى دفع ما قاله
الحتمي المدقق من ان العلم
بالعلم من حيث الحدوث
غير كاف في حصول العلم
بالصانع بل لابد من العلم
بان كل حادث فله صانع
ووجه الدفع ان المراد
بالنظر النظر الاصطلاحي
وهو يلزم الكبرى أيضاً

وهو ان نجد للمبادئ المرتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه
مخصص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب
(قوله اللهم الا ان يراد الخ) فيثبت لا انتقاض به فقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والحركة الثانية مفقودة في الحدس وإنما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا
قربة على تخصيصه وجعل المعرفة قربة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قربة على
تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الالقي بالبيان ان يذكر
الحتمي أولاً ان المراد بالزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان الزوم
مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد
(قوله فبإثباتي أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على أمر انما هو من
المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن
يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به
ايراد صيغة أفضل التفضيل بأن يقال المراد بالزوم الزوم بشرط النظر والدلائل المفرد بشرط النظر
في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله
انه على تقدير ارادة الزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من
العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة
بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير
شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين ان
يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا
تكن من القاصرين وإنما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال
المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من المزموم الزوم بشرط النظر في أحواله
ولا شك انه حيث لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا
التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قربة ظاهرة للدلالة على ارادة الزوم بشرط

(قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعريف الشارح بوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر
الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك الفائل فيرد عليه
ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لما كذلك
شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة يقتصر (قوله اذ لا قربة ظاهرة للدلالة)
لم يقل اذ لا قربة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي وان كان قربة لكن قربة خفية للدلالة على

ارادة اللزوم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً لقوانين الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً شيئاً أصلاً وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارقته ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فعلم أنه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة
تضمن دلالتها على صدقهم
في الاحكام التبليجية أيضاً
وذلك لان معنى دعوى
الرسالة إلى مرسل من الله
بهذه الاحكام اذ الارسال
لا يكون الا بشئ فكيف
يمكن دلالة المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة
بدون دلالتها على صدقه
في المرسل به (قوله على
ما بين في محله) في شرح
المواقف احتمال الماديات
للقيض معنى لو فرض بقيضه
واقفاً بل لم يلزم من ذلك
القيض محالاً لانه لان تلك
الامور المادية ممكنة في
ذواتها والممكن لا يستلزم
شيء من طرفيه محالاً
لذاته غير احتمال متعلق
التميز الواقع في السلم
المادي للقيض وذلك لان
الاحتمال الاول راجع إلى
الامكان الذاتي الثابت
للممكنات في حد ذاتها
والاحتمال الثاني هو ان

النظر فابن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يتم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الإشارة إلى أن الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد القتاله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهاتيه فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شيء من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواضع حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلفونه من الله تعالى إلى الخلائق اذ لو جاز عليهم النقول والافتراء في ذلك عقلاً لادى إلى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة أعما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فلي تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليجية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي بالدلالة العادية جواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانما تجزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان نقيض العلوم المادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بعدها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممنوع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة (قوله

يكون متعلق التميز محتملاً لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتني عن العلوم المادية كالعلوم المستندة إلى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يهدح في شيء منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالة) في شرح المواضع فان دل المعجز الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لانك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فاحصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أهم من أن لا يحصل من شيء كالصدق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيها نحن فيه (قوله والا) لزم أن يكون تصويره (الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم (الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الاول والقياس الاستثنائي فإن افادتهما لتتجهنما ضرورة مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحشي وإن لم نقل أن ظهور المعجزة دل على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الامور التبليغية (الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعي عام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو أنه ثبت بالأدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في اخباراته لأنه ذنب (قوله قيل عليه إذا تصور خبره (الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار بينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يتلمه بأنه خبر الرسول ولم يلاحظ به هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب (الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقاً أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقاً موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقاً موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصويره بوجه الرسالة استدلالياً قال الفاضل المحشي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة المادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف أما ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة المادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بافادته ضروري حادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والنجب أن ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادة أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والسكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصويره بأن خبر هذا الخبر رسول وإن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولا صادقاً في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقاً ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر (الخ) بيان لمنشأ غلط السائل والنجب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالى يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الاول بإرادة أنه إذا دل المعجزة على الصدق قد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحشي

(قوله يجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفظه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله الذي بلفظه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفظه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائماً مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه بما ذكره مستفاد من تصور التصديق المذكور لانه نفسه أفاده عبد الرسول (قوله تأمل) وجه الأمر بالتأمل ان ما بحثه الأمر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الشارح مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب إبطال لسنده المساوي بزعم المحجب فقول الحياياني لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كما حمله الا مر بالتأمل بل طريقه الاثبات واني به بل بمجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصده ويتأمل هذا يعلم

انه خبر بلفظه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفظه الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل باعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال باعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمحجب لم يفرقا بين العنوانين فلفظاً الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلفظه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاهص يجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً مـ وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفظه فهو بمحل جواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفظه فللازمة مسلمة لكن المحشي أعما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول تأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع قوم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فينبغي الرجوع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفظه الرسول يجعل صدقه بديهاً فينبغي ان يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلاماً في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلفظه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفظه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فينبغي لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفظه يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظيره ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب بلفظه فتدبر له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نهيتك عليه اه مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه مما بلفظه الرسول لا مجرد عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفظه الرسول بان يكون من عند نفسه

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يفتنى ما بين التنظير والتخييل من الفرق الواضح وان المشبه بالبطل آحق

بالبطلان من المشبه به
فليس هنا مناقشة في المثال
حتى يقال انها ليست من
دأب المحصلين اهـ خالد
(قوله لافائدة في ذكره الا
التكرار) من تأكيد الذم
بما يشبه المدح كقولهم
فلان لا خير فيه الا انه
يسيء الى من احسن اليه
(قوله هو عدم التجويز
العقلي) الاظهر بل
الصواب ان يقول هو
عدم الجواز العقلي اذ
التجويز العقلي بمعنى الامكان
الذاتي على ما صرح به
الشارح في آخر الكتاب
والسيد قدس سره أفاده
عبد الرسول (قوله ان
ما قاله) خبر ان هو ما يأتي
بمدح خمسة أسطر أعني قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) امل دليله
كون الكتب الكلامية
مشحونة باستعمال عدم
الاحتمال في الحال (قوله
فالاولى ان يفسر التيقن
الخ) وجه أولوية هذا
على ما ذكره المحشي الحياي
مع ان هذا أيضاً خلاف
المتعارف على ما سيأتي
كونه أقرب الى المتعارف
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث
يكون نبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون نبوت الحدوث له بدسياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بدسبي ثم اذ لا بد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فنشأوه قلة التدبر كم يرد عليه انه انما يكون بدسياً لو كان نبوت
الحدوث للمتغير بدسياً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما لا على
ما صرح في تعريف العلم فيكون ذكر اثبات بعد التيقن على هذا المعنى لقوا لافائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالنفس الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب إلغاء الخاص اذ
لادلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل بل عموم الكل لاجزائه ولا
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والظاهر ان يقال هذا
المعنى يمتنع فيه اثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج
الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغوا ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المال نخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجويز العقلي لا ما بعينه والامكان الذاتي على ما صرح في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم
العادية عن اليقينات لاحتمال نقاضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما
ذكرنا لك ظهر انما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات
ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

كان

احتمال النقيض وان خصص بقى الحال والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول
لامعنى لهذا التردد الخ) هذا الكلام من السالكين مبنى على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال
في الشق الاول وفي الحال
لا في المال في الشق الثاني
من التردد متعلقاً به أيضاً
أما على تقدير رجوع
هو الى الجزم وجعل
ما ذكر قيدا للجزم فلا
يتجه شيء منها وسوق
كلام قره كمال صريح في
الثاني حيث رد في الجزم
لا في المطابقة وكرر لفظ
الجزم في شق التردد فنبه
لذلك حتى تعلم من الذي
خفي عليه ما هو أظهر من
الشمس أفاده مولانا خالد
(قوله فذلك الخ) أي
خلاصة ونتيجة لما قبله
(قوله على تقدير ان يكون
العلم الخ) وذلك لان
قوله وهو يوجب العلم
الاستدلالي بيان لكيفية
سببية خبر الرسول الذي
هو واحد من تلك الاسباب
الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم
حجة بيان العام بالخاص
فيجب ان يكون العلم في
كلا القولين عاماً حتى
يصح البيان وحمل العلم
في القول الاول على المعنى

كان نائياً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي
ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان
يفسر التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال في المال بان
لا يزول بتشكيك المشتك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه
شيء وانما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمطابقة في افادة
خبر الرسول التيقن اخراجاً للعلم الحاصل به عن مرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال
الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا
وان أراد به الجزم المطابق في الحال لا في المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا
أقول لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم
لغوية ذكر الثبات فنشأ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس
بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن المعجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال
فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم
الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مفعول عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه
أورد يافاه الدال على أنه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا
لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابها للعلم
الضروري في التيقن أو تقليداً فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله
والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض
ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على
مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك
مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الأدلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيداً
لارادته وانما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت
لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم محتص باليقين عندهم كما مر
وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله
واسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الا عم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذورين الذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر
لخطيئه والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك فلا يتوهم ان افادتها لظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني ان الاقرب الى الصواب كما يقتضيه السياق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على ان فيما ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

بخبر الرسول) وان كان استدلالياً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان ان معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بنسأه على ان المرض لا يبقى زمانين واذا بني الامر على هذا القول فليس هنا شي واحد بقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لان زيادة الشيء ونقصانه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لامحالة فأمل اه من بعض الفضلاء (قوله

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لاوجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل الثقلية لا تغيب اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما سيجي في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقنيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقنيات بدوي لا يرى ان تضديقنا بالشرعيات ليس كتضديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولاً فلانه لا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندم الاعنى اليقنيات واما ثانياً فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب الاستدلال مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير واما ثالثاً فلانه يجب حينئذ ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لانيان العلم المشعر بانه فذلك لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكذا اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ اشارة الى ان الادلة الثقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم الثقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوم اذ الوم له استتلاء على جميع القوى فيصرف في المغفولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم الثقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الحلبي هذا مخالف لما قرر في الأصول من ان الادلة الثقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما اذا اهل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا الى اليقين بشي من ذلك سبيل أقول مراداً بكون الادلة الثقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين انه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الأمور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقل لعدم شائبة الوم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

وليس لنا الى اليقين الخ) قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة الثقلية على مدلولاتها تنوقف على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل الثقلية قد تغيب اليقين أي في الشرعيات بقرآن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والمسلم التام به يضاهي العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الخيال رحمه الله واعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موثقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذر لأن مانع به البلوى يكسر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أُجيب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكلما ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جعل كانه السبب المفيد له فقد منها ادعاء ونحو ذلك وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لعدده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحوم حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطايات فتأمل ما من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل الحنفي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل من هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الحجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وتبقى خبر الرسول داخل مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل تكبير الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيداً للعلم دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحنفي في توجيهه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدمه زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل يفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا يفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — حواشي المعائد أول) الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخاله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون قرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض التأخرين

(قوله قرب اجتماع بخلق الله الخ) (١٨٦) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولاشك ان القرينة القطعية بالدلالة لا تفك عن الخبر كما لا يفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أي ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل يفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معنودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عنده الاجتماع قرب اجتماع بخلق الله العلم عنده ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي هنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بخلق الله العلم عنده في مقام ولا يخلفه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر وانما تفصيلاً فلكثرتها واختلافها باختلاف الطباع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمنع المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الاموز الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا يجتمع أمي على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منهما العلم وان لم تعلم خصوصية ذلك الأمر ولا نعني بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الآتي فالأولى في اندفاع ما قيل بقي اشكال قسوي الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء ما يتوقف هو عليه لا يسمى متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ما ذكره الفاضل المحشي على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالأولى لانه يمكن ان يعمل ما ذكره المولى المحشي

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عنده ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب
نصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة مجتمع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من

كونه واصلاً بهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعلوم لا نه يأتي عنه لفظ الإدخال السابق واللاحق ويأتي عنه أيضاً قوله لا ني بإرادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تصف) التصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وإن جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والأصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطالان اهـ كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تصفاً شيئاً أحدهما أنه سلب عنه آية ظاهرة وهذا التوجيه يدل على أنه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما ينفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة إذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا يصح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب أن الحصر مبني الخ) يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارح من إدخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المساحة بإرادة ما في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الاجماع إلى خبر الرسول فإن خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن أخراجه عن المقسم إذ ليس هو مفيداً بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله أن قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب أن كان من الخارج فهو الخبر والا فإن كان آلة غير المدرك فهو الحواس والأى وإن لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لأنه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة أن قوة الشيء ليست عنه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب أنا لا نسلم أنه يفهم من التعريف أن العقل آلة للنفس فإن المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلاً إذ لا يقال في العرف واللغة أن حرارة النار آلة لأحراره بل إنما يطلق الآلة على الأمر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول أثره إلى متفعله وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالتعقل فإن المتعلق بصفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المتعلق مثلاً مع أنها من أوصاف النفس فعمله إطلاقاً مجازي والأفانفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها لكن بقي إطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركاً إذ يكفي أن يقال أن كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فإن كان آلة فهو الحواس وإن لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وإن النفي متوجه إلى القيد وأما نفي الفيرية عنه مساححة باعتبار أن له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أفاده بعض الأفاضل ولا يخلو عن تصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فعبث) أي وأما الجواب عن السؤال المذكور بأن المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى أن لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك أن نفي الفيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لأن وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما أنه ليس عنه فعبث عن القهم لأن المتبادر من إطلاق الغير هو القوي أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لأن نفي الفيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات المحدثه فتغايرة لموصوفاتها لأنه يمكن وجود أحدها مع عدم الآخر بأن يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيحكي بالفصيل إنشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على أن ما يفهمه من آية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فإنها لكونهما من الصفات والموصوفات المحدثه يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفها وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الاغناء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القرية والا لوجب ان يعد الشمس منها لانها دخلا في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كتيبوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهرية بقوله

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ أدراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو بجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكلا ذلك أن نقراً قوله تدرك على صفة المعلوم ويكون مسنداً الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر يتكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية أن العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالإضافة الى الشمس كما ان باضائة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضائة نوره يدرك المعقولات فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وإنما ضمه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه (قوله والعرف واللفة على مغايرتهما الخ) يعني ان العرف واللفة يدلان على مغايرة العقل والنفس فذلك قال قبل إشارة الى ضعفه أقول هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقى بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالأولى أن يقال إنما أورده الشارح بقيل إشارة الى أنه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضرورة أو الاستدلال أو نحوهما بان يقول بفد العلم في الاهليات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفة بلام الاستغراق إشارة الى العموم يعني أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل الحشى من أن عدم تقييده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى (قوله ففيه رد لفرق المخالفين الخ) فنخصيص الشارح السمية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبادة عن النفس الناطقة فقد بمد ولم يتبسه لقوله يدرك به وان المتكلمين يتكرون النفس الناطقة المجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً وأيضاً قد جعلوا العقل الممدود من أسباب العلم مناط للتكليف فكيف يصور تقييده بالنفس الناطقة التي ثبت مع زوال ذلك المناط كما في الجنون هذا (قوله مع اتيانه معرفة بلام الاستغراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية في كلام انشى الحيايى لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي أنه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في

العموم ولك ان تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من والأشياء مستفادة من عدم التقييد نسب الإشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامى والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لافاد اللام عموم افراد ذلك التقييد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى الحشى بقوله يعني أنه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فنخصيص الشارح السمية الخ) يشير الى ان غرض الحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرضه ان لا يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفاً للسمية وبعض الفلاسفة فلم يكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لشار المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أفاده السكتبوى

منهم المنكرون لافادة مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في ممرنة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جمل دليلا لهم لم يكن مستأد دعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا بعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظراً في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الالهيانية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الا ان انكره (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرننا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله اننا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لازام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا أبصاً نظراً فيفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والجميع الازامية أعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الازام امدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى اراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تبدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لانه ليس مفيداً في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيداً حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن الغائل نفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان الغائل بالافادة يدعي العلم بها أيضاً اذ المقصود بالاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم والمنكر ينكرها معاً أي يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاننا افادت الشبهة للذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب اننا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا ينبغي عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التزديد بالنظر الى انه ان ادعى الغائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن تنكر الافادة وان ادعى العلم بها يقول المنكر نحن تنكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء الفيد والمفيد معاً بانتفاء أحدهما فقط على اننا نقول ان التزديد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيداً لمدى كون النظر مفيداً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لا شيء من النظر مفيد وهو اجتماع النقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية الفائلة أعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعنى كونه مفيداً مندرج تحت السكية المذكورة فاثبات تلك السكية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم بأنه اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادته النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد زيفه الشارح الخ) وحاصل زيفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم لا يلزم من العلم بالزوم والعلم يتحقق للزوم ولذا شرط الشيخ في الانساج التفتن بكيفية اندراج الاصح تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انا نحصل كثيراً من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وأنه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك السكية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادته النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك السكية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل يجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعلن فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا السكية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل الحمى على المعنى المجازي (قوله حاصله انما ثبتت السكية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظراً أو المثبت هو افادته من حيث ذاته لانا ثبتت القضية الكلية الفائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك السكية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك السكية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك السكية بالقضية الشخصية

(قوله لان النتيجة لازمة للدليل الخ) قال المولى الخشى قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم يتحقق اللازم يستفاد من العلم بالزوم ويتحقق للزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب اهـ (قوله لعدم وجود التوقف من الجانبين) اذ النظر المخصوص الذي استفيد منه القضية السكية ليس الا موقوفاً عليه فالقضية الكلية ظاهراً ونفسه في ضمها (قوله لانه من فروعها) أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك السكية (قوله على استلزامه اياه) أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (قوله فقد أثبتنا حكمه) أي حكم النظر المخصوص في ضمن تلك السكية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتفادرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه ولبت شعري ما ذات تلك القضية الشخصية النظرية وما افادته بل هذا توجهه ضعيف بالوجه المرجوح افادته ببعض الفضلاء. (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلما (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً (قوله ما لا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحتج الحيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التمييز بالاولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتفادير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذ بعنوان شخصيته ضرورياً وبمعنوان كليته نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظراً آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لا آخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى القوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجفله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً وبياناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الا كتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات مرجع السكل الى العقل فانه المقتضي الى العلم اما بمجرد الانثفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صفري دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى القوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والافئدرة العقل في السكل لا يشكرها أحد فتدقيق النظر يري ان السبب المقتضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد

(قوله يلازم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشي الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وبفسره بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لنكن بردان بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هنالك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وقرير الشارح في إفادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله أن الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعبارة أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٣) بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

يلزم الخ) يريدان الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان إلا في التصديق وهو ممنوع ولئن أسلم فالكلام هنا في العلم بأن الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه سيأتي من الشارح الإشارة ومن المحشي الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأنها هنا قسمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أفاده مولانا خالد رحمه الله قال والفائل المذكور هو غيات الدين (قوله والكسي من العلم الثابت بالصل الخ) المراد بالكسي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلازم تقرير الشارح لأنه يلازم ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار أن الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر معناه مالا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وشتره (قوله ويرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر أن المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الاتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبياً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار قبل أن المراد مالا يكون تحصيله مقدوراً بعد الاتفات وتصور الطرفين كما يشتر إليه تنبيهه بمباشرة الأسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحدة والاسفاء في الحسيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسي قسامين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال المذكور أي رد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه خسر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الخيالي من أن لا نسلم أن الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فإن المراد بالكسي ما يكون بمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لأن الكسي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

كما سيصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كائن على جواب غيات الدين السابق ذكره وان
آخراً والا فتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسي من العلم الخ معنى أنه خالد (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرع عليه قوله فالأكتسابي أعم من الاستدلالي بخلاف ما قرره السالكوني من أن الأكتسابي بمعنى الاستدلالي ثم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول المحشي الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات ههنا أفاده خالد

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في النبي الكريم وورثته القوام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول أن فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب إليه الصلابة ضد الملة والدين وشرط في الاكتسابي أن يكون (١٩٣) جميع الأسباب اختيارية فهو

ضروري لمن حصل له ذلك العلم وأن فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب إليه الشارح واكتفى بكون بعض الأسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لأن التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وأن لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد رأي وجع تصل وفي كلام بعض الصرفاء لا ندرك الحقائق إلا بقطع الملائق ولا قطع الملائق إلا بهجر الملائق ولا بهجر الملائق إلا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمرقة الخالق اه (قوله إشارة إلى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما قلها الفاضل الحثي كالدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح إذ يجوز أن يكون مقدورًا لنا وإن لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا اه وما

وإن كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تطرق غرضهم بتفصيلهما على مامر في وجه حصر الأسباب ولذا جمعوها مما ثبت بالعقل وإن كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالأولى الخ) يعني أن الأولى أن المراد بالبداية عدم توسط النظر فالعلم ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين وإنما قال فالأولى الخ إشارة إلى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني أن المراد العلم الحاصل بقرينة أن العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما بهم الحصول وما من شأنه الحصول وإن لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وإن كان يصدق عليه أنه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورًا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب يمكن غير حاصل بمباشرة الأسباب بمعنى أنه لم يجر عادة تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم لا أن حقيقته ليس بحاصل بالفعل فن قال أن النقض بالعلم بحقيقة الواجب إنما يرد على مذهب من قال أنه يتمتع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لأن القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبأن من المتأخرين والمعروفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة إلى التقييد بالحاصل وإطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سبها على ما ليس من شأنه أن يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر على ما عرّفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة وأما على ما عرّفه المتكلمون من أنه صفة توجب تميزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز أن يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فإطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيها بينهم فيجوز أن يكون التقييد لدفع ذلك الإبهام وأما أن حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني أن شارح المواقف عرف الضروري بما عرّفه الشارح وأدرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بأن الحسيات ليست حاصلة بمجرد الأحاسيس المقدور لنا أو الحاصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفاوى السكر مر اورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخرى يضطر العقل إلى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لنا إذ لا نعلم تفصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات قائما حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز هنا أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا فاعلها مفصلة مخالف لصريح العقل والأجزاء أن يكون البدنيات الأولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قرنا لك إشارة إلى دفع شبهة أوردت

(٢٥ — جواشي العقائد أول) قرره المولى الفاضل لها وقوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبأنه أن كون الشيء مقدورًا يستلزم كونه مكتوباً حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكتوب وكون الشيء مكتوباً يستلزم كونه معلوماً ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لأن وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قيل ربط الحكم بما يشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الأفاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والا لزم تحصيل الحاصل لأن المراد في القدرة مطلقاً وهنا إنما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الأشعري من أنه لا موثر في الوجود إلا الله تعالى

فلاتأثير في وجود شيء في الحقيقة إلا لقدرة الله عز وجل (قوله للتغاير بين القسم والقسم) نسب إلى المولى المحشي لأن القسم ما يقابل إلا اكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع اه ويضف من قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع أن التغاير بينهما ليس تاماً لأنها ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتغاير التام بين الشيئين هو المباينة وإنما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لأن الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقاً من مقابل الاكتسابي فإداه افتراق الضروري المقابل للاستدلالي من الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات هذا ولكن أنت تعلم أن القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل في هذا المقام تركناها صوناً عن اطالة المرام (قوله وجوابه أن الشارح حمل التعريف الخ) حاصله أن من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالأحساس المقدور فإن قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وأن النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني أن اللازم مما ذكر أن تكون الأمور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا أن يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله أن جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل قسماً من قسمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الأول أن الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني أنه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني أن دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وأن جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لأنه إنما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية أن الحاصل بنظر العقل المنقسم إلى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لأنه قد مر أنه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً أو نظرياً بدون سبب من الأسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الأسباب إلى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها إلى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي بوجهه وملاحظته إلى الضروري والاستدلالي ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وبوجهه الذي لا يكون علي وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالمعلم بوجوده وتغير أحواله فإنها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون علي وجه المباشرة كما في النظريات والبدنيات التي سوى الوجدانيات فإنها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالفصد والاختيار فالحاصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وحاصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمتبين المذكورين أولاً

القسم ذلك الضروري مع فيد كونه اكتسابياً فإن المقسم الذي هو لاكتسابي مقسم في الأقسام ولا شبهة في أن الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مبين للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع (قوله إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة) أي فقط بأن يكون أحسن منه من وجه أو فرداً من أفراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل بإجماعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضمن القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضماء كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

هذا نهاية تحرير كلام الحاشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الواحديات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسبات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالأعم أي بنظر العقل الأعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يحز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقبوع الاقسام بل متحقق الا ترى ان الأبيض الذي هو قيد يحصل قسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا سبب أنه لو لم يحصل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورية لهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لأول التوجه فيحصل الضروري معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وإنما لم يحمل التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى القوي أي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك لاحتياجه الى الالفاظ المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهران ما قاله الفاضل الحاشي وأنت خير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصلاً بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسمًا للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسمًا منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل الحاشي على قول الحاشي الخبالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى الحاشي قبل قوله وبما حررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة إنما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحدده الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررده وتحققه على الوجه المطابق للواقع شيئاً أو اثباتاً على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس شيئاً اليقين

وان كان لا يقصر عن افادة الظن اهـ (قوله) والتخصيص يوم الخ (هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فيتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله) والكلام ههنا في التصديق (لقاتل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان الملهم به لا يكون الا أمراً تصديقاً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذي في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشيء ولم يقل معرفة صحة الشيء (قوله) فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأن هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضرورة نعم فيه ايها التناقض لكنه يرتفع بأدني تأمل (قوله) فيحتاج الى دفعه الخ (يعني لو كان الالهام من الأسباب المفسدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الأسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس شيئاً عاماً لعامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم اذ المقسم الأسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله) الا أن تخصيص الصحة الخ (لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوم كونها من أسبابها (قوله) وجوابه انه خلاف الظاهر الخ (لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله) وفيه استدراك الخ (لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصو والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله) وايها خلاف المقصود (لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايها خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرنا في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان محله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايها خلاف المقصود (قوله) كلة كان ههنا غير مرضية (لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احوال النقض حالاً وما لا فلا معنى لاراد كلمة كأن المشعرة بالظن (قوله) فتأمل (وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما بشر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف أولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر الأسباب في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالحبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الاحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للأسباب المتعدية بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لاراد كلمة كان (قوله) اشارة الى وجه التسمية (أي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله) وليس من التعريف (أي ليس جزءاً من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله) غلب فيما يعلم به (كأن هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشتقت فة العين والاولى ان يقول كما لانه قال العلامة اليعاقبة انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس وان يحمل التليب في كونه اسماً لما سوى الله تعالى

(قوله لأنه حمل الغير على المعنى المصطلح) الفيرية اصطلاحاً أي في اصطلاح بعض طوائف المشككين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الفيرية لا تتصور في صفات الله تعالى مع ذاته ولا في صفته مع صفة أخرى فإن قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ مامن جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنقري فقال لان لم ان حمل الفيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم أنفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيرته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لأن المراد بما سوى الله هو الذي يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنقري بأن قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الفيرية معناها اللغوي بانه على ان المتبادر انه تعريف لقضى ثم قال على ان الملمين أنفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملاً

للصفات حتى يحتاج
لاخراجها الى جعل قوله
ما يعلم به داخل في التعريف
اهـ لكن في بعض الحواشي
ما يقوى به ظن المحشي حيث
قال اخراج الصفات بقوله
ما يعلم به الخ أحسن
لأنه هو وجه المناسبة بين
المعنى اللغوي والاصطلاحي
ولانه يستغنى عن الابتداء
على ان الصفة ليست غير
الذات قد ير (قوله من
وجهين الخ) الوجهان
يتوهمان من قوله من
الموجودات لكن الاول
بحسب المادة والآخر

لأنه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومافماً بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الفيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور أولى لأن حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عند عدم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) بمعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موحداً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ المين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع علماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر و بكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم للكل الخ) عطى على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين لكل وكل واحد خلاف الاصل لا بصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف

بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع مختص بمواضع معدودة محصورة لتكنة لا تحقق في مثل لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنقري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للمدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لتكنة ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) بمعنى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولا صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جمعه اسماً للقدر المشترك بين الاجناس بحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حرازة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله) فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ (حاصله ان قوله العالم يحدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقتضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزائه بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلّي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال أجزائه العالم محدثة للدلائل الانية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلّي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أقاد حدوث (١٩٨) كل شيء بما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الارتفاع

على الفلاسفة (قوله) لكن بالنوع والجنس بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله) لا تعدد (الامور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذف كبراه وهي وكل ما كان غير ما صدقته بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله) عن افرادها الشخصية (أي عن كل

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيجتمع اسمه كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حدث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه يحدث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حدث فقيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعني تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الارتفاع على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركاها مخافة الاطئاب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله) والمشهور ان الصورة النوعية الخ (المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جسمية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوزوا ان يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلسكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لسكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بمد الاقتران بمرکزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها افرادها الشخصية من المدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها افرادها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

واحد منها على سبيل البديل لاعتبار جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً اما قد انقضت جميع الافراد بأسرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله) المقتضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله) كالحركة (أي كما ان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالمتخص عندهم) (قوله) والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع (أي ان لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربعة

وحينئذ تنابس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به إذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أي جسمية كانت أو نوعية (قوله يصدق على الصور النوعية) أي أنها قديمة بالنوع لأنه أراد منه النوع الإضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله أن إرادة النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوي بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فله صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أي باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للتحقيق والمشهور لأن النوع الإضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعلم أن من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك إذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بتصور آخر اذ جمل (١٩٩) المسادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض
بأنه كان على الشارح أن
يقول لكن بالجنس بدل
قوله لكن بالنوع غير
أن تصوير السبالكوني
أدق تصوير حيث لا دلالة
على التخصيص في الصور
فضلاً عن ورود القصور
حينئذ على كلامه أي
الشارح (وبعد) فزرو
القول بالتقدم الجنسي
للصور النوعية دون
النوعي إلى الفلاسفة عزو
من لم يوفق النظر في
كلامهم فإن الأنواع عديم
تميز عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس ونجوز حدوث نوع النار نعم أنه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الأفراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال أن الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلاً إلى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الإضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالإضافة إلخ) أي قيد القيام بإضافته إلى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فإن معناه استثناءه عن الحل لأن يكون تحيزه بنفسه إذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى إلخ) يعني أن تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب ولهيئة المعارضة لها بسبب التأليف فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعارف أعني قيام العين عليه إذ المشهور أنه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لأن هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع أنه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعارف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين فإنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة فإنها أمر اعتباري غير موجود

سواء كانت إضافية أو حقيقية كما تنزه الاجناس نعم الأنواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدبر بالتدبر (قوله اذ لا تحيز للواجب) أي فلو لم يقيد بها لانقضاء التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعارف) أي فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هذا النقض) أي الذي أوردته الحياطي بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أي تقسيم العالم إلى العين والعرض (قوله وحينئذ) أي حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لأن نقض التعريف منها يبقى على حاله ويرد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض اعتبر في كل قسم ضرورة أن ما كان معتبراً في المقسم معتبراً في الأقسام وبهذا يكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لا شئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف ممكن موجود متحيز بذاته وأفاد المحقق السكندري توجيهاً آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بين اشارة الى ان الكلام هنا في اجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاضاف وايضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض المحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولا عليه بمواطاة وأما تقوم به على ان يكون عرضاً محالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرر فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اهـ ثم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم (قوله) وأجيب عن الاشكال المذكور الخ (تعقب هذا الجواب العلامة الكنتفرى بقوله) وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع أنها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اهـ فأملى (قوله) ولا ينتقض الخ (جواب عما يقال اذا كان التحيز عارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره ونحو السرر كذلك مع أنه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفاً بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه (٣٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه ونحو السرر ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (قوله)

وتخلل الفاء الخ (نقل عن المحشى الخيالى ان هذا إنما يتم اذا كانت الفاء لتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اهـ وايضاً لا يدل الا على تفاوت المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله) وايضاً امكان ثبوت الشيء الخ (تعقبه بعض المحشين بقوله) تعابر الامكانين مبني على تفاوت الممكنين الذين هما فكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في المروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله) ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ (اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود المرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود المرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المفارقة بحسب الذات وايضاً امكان ثبوت الشيء في نفسه متعارف لا يمكن ثبوته لغيره لأنه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان الياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متعارفين فكيف يتحد الامكانان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فأملى (قوله)

الثبوتان وهو أول المسألة اهـ (قوله) كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ (فيه ان التلميل بامتناع الانتقال ياباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضى الاتحاد الا يرى ان الصورة يتمتع بمقالها عن الهيولى مع ان التباين هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولى لا تقوم بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (قوله) فأملى (نقل عن المحشى وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اهـ وذلك لان العبارة المشهورة كانت بجملة فإى فائدة في ذلك التفسير اذا كان مجمل أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعيين المرض انما هو تعيين الحيز فلامحال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فليس كذلك لا يقتضى التباين الخارجى والتعقيب بالفاء لا يدل الاعنى المفارقة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فمنوع اهـ أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكيمة التي صعبت على افكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين فهي احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفاضلة والنظر الادق من نظر العوام والجاهل (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السباكوتي في نكتة تفسير الحشى للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح وقال المحقق الكنتري ليس الوجه هو ذلك بل ان الممثلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بموارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها أمورا عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التمييز بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الحياثي من الممثلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولاتبه
المراد من الممثلة الى ان
تقاطع البعدين على قائمتين
في السطح لا يقتضي التركيب
من الخطين بل يكفي في
ذلك خط ونقطة نقص من
الثمانية جزآن فصار أقل
ما يتركب منه الجسم عنده
سنة أجزاء بأن يوضع
ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه
يكفي في التقاطع أربعة
أجزاء على ما ذكره المحشى
ولهذا صار قول من يقول
بكفاية الأربعة خطأ
بالنسبة الى القولين
الآخرين (قوله وبما
ذكرنا ظهورك اختلال في
عبارة المحشى) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلاً جزآن أ ب فيحصل الطول وقام بجانب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهورك الاختلال في عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما في المواضع اللهم الا أن يقال انه صفة لأحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم التكرار فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى في حاشية المطول ان جملة كثر أياديه في قولنا فلان كثر أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كافٍ هنا فلا يرد

(٢٢٦ — حواشي المفاتيح أول) الكنتري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشى دون عبارة الواقف فان مجازتها هكذا بأن يوضع جزآن بجانب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع اشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلنا ان توجه عبارة المحشى بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بحمل الجملة الفعلية صفة لأحدهما لان حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيه بين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض والمعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثر أياديه) في المطول ومنه أي من التشبيه الجمل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثر أياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالنبت أو كثر أياديه فل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأيديه فاعل له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب تأنيث كثير في أنه صرح في حواشي المطول بأن كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر ثان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا إلى الجليلي لكنه غير معتمد عند الجليلي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لأنه لما صار أحد الجواهر أعني الجواهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملحقاً بالأبعاد لم يبق شيء من تلك الأبعاد إلا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الفرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها نفي كون النزاع مآله إلى تصدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً ثلثي المتافاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المتافاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٢) كلامه يفيد أن النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال بل هو

نزع الخ (قوله) بحسب
العرف واللغة (أي
بحسب العرف العام فاندفع
توهم المتافاة بين نفي كون
النزع المذكور اصطلاحياً
وبين اثبات كونه بحسب
العرف وهذا وقد ظهر
بما ذكرنا النزاع اللفظي
يطلق على ثلاثة معان أحدها
المعنى المشهور الذي هو
مقابل النزاع المعنوي وثانيها
النزع الراجع إلى
الاصطلاح وثالثها النزاع
في أنه لا معنى هو بحسب
العرف واللغة وهذا الأخير
بجوامع النزاع المعنوي
لذا قال بعض الفضلاء وهذا

ما قيل أنه إذا كان أحد الجواهر ملحقاً لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وأن كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شئ أنه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية إذ لا مشاحة في الاصطلاح وأن كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يحقق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع إلى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبتته بمعنى أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً لواقع الخ) إذ معنى الأقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب العقل كلياً ومعنى الأقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لانه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتبهة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لافي عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع أقسام الوهمي أنه لصفه لا بدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الأقسام العقلي فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الأمر فتصوره بوجه الأقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر كما إذا تصور اللسان بوجه الحمارية فإنه وإن كان ممكناً

نزع معنوي فالظاهر أن تسمية هذا النزاع لفظياً لمشابهة للنزع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب
الناقذة عليه اه ملحظاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب العقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كلية متعلقة وحاصله أن الأقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كليات كما لوحكم بأن الامتداد الثلاثي يقبل القسمة بالتناصفة مثلاً وكذا كل قسم منه فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الأقسام الوهمي فإن الأقسام فيه أجزاء معينة لا تقبل الاشتراك فالفرض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لانه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهياً على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن القسمة أما لصغر الشيء المراد قسمته أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فليسكونه جوهرًا مجرداً مدركاً للكليات والكلية بطوي في جزئيات غير متناهية فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الأقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما يصح

التفاضل عنه (قوله فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قبل ان كان زيد غير مائع من وقوع

الشركة فينه فهو كأي
اسكان كلاماً صحيحاً حتى
اعترضوا به على تريف
الجزئي ثم دحضوه بما
يقرر الجواب به هنا (قوله
ولعل الحشي تركه الخ)
جواب عما يقال لم لم يحصل
الحشي الفرض المذكور
على التجوز العقلي ويستغنى
عن التقييد قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا عقلاً بدل قوله
ولا فرضاً لسكان أمس
بمقصوده وأنسب بالتقابل
وهو نظراً صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع ثم
لا يخفى ان المين على ما فسر
المصنف هو القائم بذاته
ومعنى قيام المين بذاته
عدم تبعية تجزئه لتجزئة غيره
فتكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتح الحصر بها من ضيق
المطن وقد يجاب بان
المائع ان يقول لا أسلم
انه لا معنى للقيام الا ذلك
وان تفسيره للقيام به بمنزلة
ادعاء الحصر فذلك انما مائع
للحصر فتدبر (قوله
متأخر عنه بمرتبة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أي
مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية
المطابقة لمسا في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير ممتنع في شيء
من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض
الفاضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في
كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي
يعني التجوز العقلي لا بمعنى التقدير المتبر في تريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير
ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجوز العقلي
لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجوز انقسامه ممتنع كتجوز اشتراك الجزئي وان لم يكن
تصورها ممتنعين ولعل الحشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أي
وان أمكن دفع منع حصر المين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر
المين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال
احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا يناقض
غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتلة الوجود
وأما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجي
أنما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل
الحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين
الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وهنابحاث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره
الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأننا لا نسلم الحصر
المذكور لجواز كونه مجرداً والجواب اثبات المقدمة المتنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت
وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره الحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض
على هذا الجواب بأننا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهذا
الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل
على ما سيجي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث
اولاً شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز عال فيكون حادثاً البته فلا معنى لعدم دلالة
الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل
وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها موت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول الحشي
وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الثاني للاعتراض الاول

(قوله وهو أنا يعلم من اجزائه الخ) فان الشيء ما لم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب به ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فأمل (قوله حينئذ) أي حين تقييد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منه العلامة الكنتفري حيث قلل لانسلم ان المستقيم مطلقاً ينافي الكرة (٢٠٤) الحقيقة الأبرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقية وقوله

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا فلم يلتفت الى هذا المتع ولم يقل كالجسم (قوله لا نأقول الغرض يان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم يان حدوث المحتمل أعني المجررات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجررات وان كان محتملاً الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأوردته بعبارة تقييد حصراً للمركب في الجسم بخلاف المجررات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وأدى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو يان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسها بمجرئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة انما به المماس من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وان كان متناهية في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فاقبل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحشوي ولا ينبغي انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً أمراً يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستويّاً أو غير

لا فائدة الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وانما هو اللازم من المزوم الذي ذكره لان الموجود عند الناس بالجزئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولاً على غفلة الشارح) قال العلامة الكنتفري الشارح لم يفعل عنه وانما نصب قوله لم تماسه لا يجره غير منقسم دليلاً عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعاً اذ لا ينبغي على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المقروض هنا هو السطح المستوى كما صرح به في المواضع لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لا يمتنع هذا الدليل الا به كما لا ينبغي على المصنف والي كون هذا القيد مراداً عنها أشار حينئذ الشارح بقوله لم تماسه

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المقروض هنا مستويّاً لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه بحث أما أولاً فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعاً مع ان قوله لم تماسه لا يجره غير منقسم يأتي عنه قطعاً لان للكرة القروضة لو وضعت على السطح الغير المستوى تكون المماس حينئذ بمجرئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وانما نأينا فلا تا لانسلم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوى ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتياري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوى وماسته بمجرئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل ولم توضع أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو المناقاة للكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى السكك الافرادى هنا وبمعنى المجموعى ثمة
والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات
والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا
واللفظ ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنتري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه
والظاهر ان قوله يمد بصيغة المضارع المجهول من المد بمعنى التعدد ومعنى عد العشرة منها ان تلك المراتبة إن كانت مرتبة
الاحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المراتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة
العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المراتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة
عشرات فلك المراتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت
تلك المراتبة مرتبة المئات
فالعشرة معدودة منها
على أنها عبارة عن عشر
مئات فلك المراتبة المئوية
من المائة الى الالف الذي
هو عبارة عن عشر مئات
أكثر من مرتبة الالف
وعلى هذا فلفظ الجميع
في قوله ان جميع الخ بمعنى
السكك الافرادى اهـ ثم
اعترض على قولنا عشرين
أعني السيكوتى ولا
يخفى انه تكلف الخ
حيث قال وهذا وان
استبعد القاضل
السيكوتى لكنه ليس
بتكلف بعيد عن الفهم

مستوفى للاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا يحسب الحس على السطح
الحقيقى لم تكن المماسية الاجزاء غير منقسم لانها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم
ان وضع على السطح المستوى أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان
وجود الخط بالفعل يناقى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل
جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) بمعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير
النهاية أكثر من المراتب التي بعد أى ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة
المضارع المجهول من المد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشموها
مرتبة الاحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أى كل
واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المراتبة مثلاً مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة
العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة
من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللاتقة بهذا المعنى ان جميع مراتب
الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع
مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والمتعبد بخلاف
القدرة فلها مختصة بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على
معناه أو بمعنى التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية
وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

اهـ وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اهـ ثم اختار هو ان المضارع
بصيغة المعلوم من المد بمعنى الانتهاء قال بل الاظهر عندي ان قوله يمد على صيغة المضارع المعلوم من المد بمعنى الانتهاء ولا يخفى
ان بعض العددى في البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الاحاد الواحد والاثني والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير
وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فعني قوله
المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد أى تعني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب
المتتالية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الاحاد
والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المتتالية للعشرة اهـ (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم
لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح أن يكون كل من الحردلة والحليل غير متساوي
الأجزاء مع كون أجزاء الحليل أكثر تسدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحريز الجواب على ما أقاد العلامة
الكنفري أن يقال معنى الافتراق يمكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو مثله وإن أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وإن كان الموجود منها في الخارج متناهياً حينئذ نقول لا نسلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح أن يوجد في الخارج على ما نظفت به التصوص

ووقع الاتفاق من العقلا
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى يثبت
المطلوب فعل هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ إذ كل مفترق
قابل حينئذ لا تقسامات
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكف
يمكن لهم أن يقولوا إن تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حينئذ موجودة في الخارج
إذ لو وجد هناك ترتيب
يشهوه الظاهر ولو بالنظر
إلى علم الله الشامل بحجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
شمال الجسم المتساوي
المقدار على أجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وإبطاله بين وإن لم يحجر فيه

حد كما لا تقف الأعداد والمعلومات والمقدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ)
يعني أن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
فله تعالى أن يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ إذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خالف وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعى
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله
والافتراق يمكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء لأنه إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم أن
الافتراق يمكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسامات الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فإن ذلك باطل برهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه
وقوته أن يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي إلى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الأقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بإطلاق خروج الأقسامات الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشتمال الجسم المتساوي المقدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا برهان التطبيق لأن
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جاوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس المغلوقة عن الأبدان لعدم الترتيب فإذا كان كل واحد من الأقسامات الغير المتناهية
المتحققة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم
الزائماً (قوله أن قلت النقطة الخ) حاصله أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه إذا اعراض الأولية لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية ههنا الخ) يعني أن قولهم النقطة

برهان التطبيق فالحق أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم
أه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين إذ خرج مجموع الأقسامات الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لأن وجود المجموع لم يدع جواز أقسام آخر وإذا قد امتنع الأقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل
الزائماً لأن وجود الأمور الغير المتناهية تمتنع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون ما به التماس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لأننا نقول ملاقات الموجود
للموجود لا تكون إلا بالموجود فإذا لم تكن الملاقات هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانه لا نقطة فيها بالقل) أي قبل التماس (قوله والمخروط بشكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة وسطح صنوبري وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الصنوبري سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدثت فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كانا الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوي والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان يحيط أحدهما ونفس الآخر مستدير آثم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بمخروط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بمخروط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله صنوبريا) أي على هيئة شجرة الصنوبر و قيل (٢٠٧) على هيئة ثمرته والصنوبر جاء

بمعنى الشجر والتمر وبعد
فان ما ذكره السائل من
ان تماسهما بجوهريهما
يثبت الجزء فقيه أنه إن
أراد أن جزءا من الكرة
لاقي بكليته بجزء من
السطح يلزم ان يكون
ذلك الجزء حاجزاً من
ملاقاة ما يليه من أجزاء
الكرة لذلك الجزء من
السطح وفساده ظاهر
وان أراد أن جزءا منها
لاقي بصفحة جزء السطح
وبصفحة أخرى ما يليه

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح
المتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز
الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل
من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالقل ويجوز ان يحصل فيها بسد
التماس كما يحصل فيها بسد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين
هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والاخر مبتدأ منه ويضيق عليه
الى أن ينتهي الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين بسمي صنوبريا ومستدير والا فمضلعا (قوله لانه
في الاخرة الخ) يعني ان اثبات الهوي والصورة يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء
كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو بإعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الاخرة فبنا فيه استمرار
الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بفرق اجزائه لامتتاع
وجود كل من الهوي والصورة الجسمية والتوحيية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل
بإتفائه الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان الممدوم لا يعاد لان هذا البيان إنما يتم على تقدير
تمامية امتتاع إعادة الممدوم ودونه خرب القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر
ان قوله المبني عليها صفة الكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافي الباب أنهم لا يعملون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل
يدل عليه وهنا إجماع الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد صرحوا بأن مهملاها كليات وما ذكره مستندا
من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط بسد تسليسه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا
وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسباب الشيخ في الشفاء ان المنخفق في الخارج ليس الا الجسم وهو
أمر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور
تجلى فكيف تكون للمادة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر الحقيق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون
بالنقطة العرضية على تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريانى فلا يلزم من عدم
انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة قائما لاناسها على
نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالفة للاولى وكذا الحال في كل نقطة تقع بها
التماس فلا يكون يحيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متالفة وهذا يقتضى ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركب

من النقط الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استترك بعض المحققين هذا التوجيه واستضمنه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتداء دوام الحركة السماوية وإليه الفلك للخرق والالتزام على الاصول الهندسية ليس بعيداً وبؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد نجاتها عنها انهم يدعون كرية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الليل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا يثبتون جميع مباحث الهيئة ويحيلون اثبات ذلك على علم لهم يسمى المحسنى ويسمونه في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا يستدل الى اثبات تلك القواعد الا بعد ان يفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات كون المفادير قابلة للانقسام الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا فصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأى بعد شئنا دائرة ومبناها على اني الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتداء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الاصول الهندسية وهو ان يقال ان قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من اصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهويولي (قوله بقرينة ان قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا الفيد في تعريف الاعيان فتذكر * قال المولى خالد ولو قيل ان كلمة مافي التعريف عبارة عن العالم بقرينة ان العرض جعل

أصول الهندسة التي يثبت عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدوال في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بأن قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهويولي يعني مثل اثبات الهويولي والصورة التي يؤدي الى القدم ويثبت عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما لخروجهما بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون للصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والحال تمدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من

قسماً من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث تمام الخ لكان أظهر ولهم من الايراد الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لا يلزم جواز خلوا للباري عنها ولا يلزم الحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توق عن الايراد للملأ والا فلا شك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى ما منع انحصار الوجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كمالها ليست بعرض ولا جوهر فكم من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شئ منهما وإما التزام الشق الثاني من التردد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنتري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير متصل عنه فلي هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لاني الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الحبيب لا يقال اذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم ان تكون الصفات محدثة لا تا نقول المراد بالحدث في قولهم المذكور بالحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما انها خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث أهم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالاجاب لا بالاحتياض وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله أهم من القيام بالغير) لصدوله القيام بالغير والقيام بما ليس بمبين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع فالمعنى (٣٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

التي هي عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تنبيه المسلمة الكنتفري فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محض اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلية في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لا احتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التجيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التجيز بنفسه فاما ان لا يكون متجيزاً كالصفات أو متجيزاً بالبنية كالأعراض فعدم القيام بالذات أهم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقيف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الاجاب وهذا لما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارع هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى لمخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارع في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبق زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارع هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ قصد الى إيجاد الموجود بمجال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قديماً لكان القصد الى

(٣٧ — حواشي العقائد أول) واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فان زعم هذا الحبيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراده المشهورة فتقول فيمكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه المسلمة الكنتفري حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية ليس بشيء لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارع فثبت القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحضى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولنا قدمه كما قدمه الشارح القول الاول من القولين تبصر بالعين اهـ أقول والا قوي عندي هو ما أفاده السيد الكوني فيلتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

ايجاد حال وجوده والقصد الى ايجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الخ) خاصه ان أثر المختار انما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة اليجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا اليجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم اليجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للقصد وهو قصد الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد ما فانه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان التقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان التقدم ينافي بالعدم فالخاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واحداً لذاته وحينئذ يتمتع بعدمه أو مستنداً الى الواجب اذانه بطريق اليجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلوم عن المعللة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الخ) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلوم عن المعللة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمراً لجواز أن يطرأ عليه العدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلوم عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره وتتمثل لك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين إلى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

(قوله وبالجملة ان القصد الخ) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدى وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق اليجاد قصداً على وجود المعلوم كسبق اليجاد ايجاباً فكما أن ذلك أي سبق اليجاد ايجاباً سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لافرق بينهما فيما يعود الى السبق واقضاء القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واحداً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختصراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي بالعدم ولذا قسره الخشني بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلن اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله لم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عديمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون متفاوتاً بسبب استفاء شرطه لا لاتقائه علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأياً ما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الال والاثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المنتهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لا بأس بالعلم أن الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعداد غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث الخشني على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعدداً للاضافات الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المنتهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فحركة والا فكون لم يردسؤال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلياً في السكون لان معني قوله والا أي وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما أنه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في أن سكونه أعني الآن الثاني شارباً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك أدفع ما قيل ان المقصود من قول الفارح وهذا معني

(قوله بمعنى أن يكون
الساكن الخ) أي لا بالمعنى
التبادر من كون حقيقتهم
واحدة لا تتميزان الا
بالامور الاعتيادية من
الكون مسبوقاً يكون آخر
في ذلك الحيز أو حيز آخر
لانه أمر واقعي لا يتكره
احد كافي للمواقف والمقاصد
وتهذيب الشارح وشروحها
ولانه مبني على ما هو
التحقيق من كون كل من
الحركة والسكون عبارة عن
كون واحد فان سبق
بكون آخر في حيزه فسكون
أو في حيز آخر فحركة
والكلام هنا في كون كل
منهما مجموع كونين بناء
على الظاهر المعترض

فولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا
 رد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك وتدفع أيضاً ما قيل ان اشتراك التعريفين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل اتما لا يمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متمازاً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبقاً
 بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجديد الاكوان
 بحسب الآيات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب توالي الآيات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا
 لعدم كونه كوناً ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كوناً أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الشكل
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ثابت قيل ان القدم
 ينافي طريان المدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوده
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان المدم عليه لكنه يستلزم
 سبق المدم عليه لان القدم ينافي طريان المدم مطلقاً أي بالفعل وبالمكان لان القديم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه متمتع بعدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلوم عن علته التامة فجواز زوال
 السكون يكون منافياً لعدمه فيكون مسبقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق المدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان المدم ولا يخفى عليك
 أن هذا إنما يتم فيما يكون منافاة القدم للمدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه متمتعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ثابت قدمه يتمتع بعدمه بالذات بآيات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لم يكن له ثابت (قوله
 والاستدلال بأن المجرد الخ) فبرره أن وجود المجرد متمتع اذ لو وجد لشاركة الباري في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شهيراً

(قوله فلا مصادرة) أي

لتفريق الموقوف والموقوف

عليه بالذات بخلاف

ما سيذكره بقوله وعندى

انه لا حاجة الى شيء مما

ارتكب الخ فانه بني على

التفريق الاعتباري بينهما

ولا يخفى انه لا حاجة الى

اثبات حدوث الاعراض

المعلومة بالحدوث بالمشاهدة

بوجه آخر فضلاً عن

تحشم الاعتبارات الراهية

وعندى انه لا حاجة الى

شيء مما ارتكبه اذ المراد

بالاعراض الاعراض السابقة

في الشرح قريباً على

طريقة العهد الخارجي

لاجميع الاعراض اذ المقرر

في الاصول ان الجمع المحلى

باللام انما يراد به الاستتراق

اذا لم تكن قرينة العهد

وقد اعترض السالكون

بذلك في كتبه فتأمل

(قوله فاللازم ان يكون

حدوث الخ لظن فيه بعض

المحققين بأنه بعيد عن مراد

الحش من التوجيه المذكور

اذ مقصوده منه ان حدوث

بعض الاعراض كالحركة

والسكون مثلاً لما كان

دليلاً على حدوث الاعيان

لكن التالي باطل فلمقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه لا متنازع عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال ونقرر الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة متنازعة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن ما به الاعتبار أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون بتبين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من أن تبين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما يقال مالا دليل الخ) نقرر ان المجردات لا دليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصفري فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجواز أن يكون محضرتا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة ونقرر الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم واتقاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصانع مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الامر فلا يكون المجردات مالا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لسكان لعلم به استدلالاً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون للمنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله لحدوث الخ) أي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالافلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدوث (قوله يرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

ومن المعلوم انه لا يكون دليلاً الا بعد كونه معلوماً فيمد ذلك لوجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة واثبات الشيء بنفسه قائماً.

للمطلق في الخارج الأفي ضمن الجزئيات أما إذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لآن
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية يأخذ من تلك الحثية أي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمقابلين أعني البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالمقابلات جائز بحسب اختلاف الحثيات والاعتبارات
فإن الحيوان منصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) نقض اجمالي وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان
بالنهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنهم
لا يقولون به وبما حردنا ظهر أن ما قيل أن قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لأن الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم نتهائها أنه لا ينتهي إلى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لأن هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب أن يجاب الخ) أي أن يجاب عن
السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جار في الأمور
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما ينبغي أن شاء الله تعالى
وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطعاً (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لأن كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجيز
والأفاهية الجيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط (قوله أن قلت
الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أنا لا أعلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وإنما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند إليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فإن كلا منهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة إلى الذات وأمكان الجزء يستلزم إمكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فإنه ليس إلا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولأنه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا
الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لأن فيه تسليم المدعي أعني إثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينهي سلسلة المحدثات إليه أو إلى صفته أو إلى مجموعهما
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ)
أي المقصود بالتفي في قولنا أنه لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير وإثبات للملازمة
المنوعة فهذا من ثمة الجواب فن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ)
لأن مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والأمران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الأفلاك إلا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدي شيئاً إذ لم يشترط أحد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وإنما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب بعض الأفاضل بأن لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل يمكن محدث عنده انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لأنها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما أن تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا نفيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد ان لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجبا لوجود لذاته لكان يمكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الاتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركازة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذا لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذا كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بان لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني أن أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده متنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بانه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم متنا الكبرى المدلول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثته لما ثبت حدوده لا بجميه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء نفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية قصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبنى على نفي المجردات ليس بنام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه الى الواجب لامكانه ثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلالاً بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوماً بالاتفاق وأما حدوده فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا إنما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث وحدوده خرب القتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختبار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليس بصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من الصدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لا احتياجه الى العلة بما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لان المقصود اثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفي
كونه جائزاً لا احتياج
الجائز الى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحسنة

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستقن عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكنى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين وبرد عليه ان حمل الحدث على الحدث بالذات بالمعنى المذكور يحمل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهاً اذ يصير المعنى ان الموجد المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعنى حمل الحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على الحدث بالذات فيصير محصور الاستدلال انه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً او قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالحدث المخرج من المدم الى الوجود يعنى انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القدم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعنى لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان على دليل على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مسبباً وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل وان لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولاً وللعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى لاتريد لتحقق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللزوم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لمكان الشيء على نفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضى ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جاز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدأ له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدأ له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدأ له عائداً الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهنا هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان على دليل على وجود مبدء له ولو صلح دليلاً على وجود مبدئ له لم يكن مبدءاً له اذ الشيء لا يدل على نفسه فنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجسواز والمبدئية متناقضان فثبت

ثبت أحدهما اتنى الاخر وبالعكس

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولاً الخ) وما نحن فيه من قيل الشق (٢١٧) الثاني اذ الدليل المذكور لم يقم

على بطلانه التسلسل بل على اثبات الواجب لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل وفي هذا التعميم إشارة الى أن مسالك اثبات الواجب نوعان أحدهما يقام على ابطال التسلسل أولاً ويتفرع عليه ثبوت الواجب والثاني يقام على اثبات الواجب أولاً ويتفرع عليه بطلان التسلسل (قوله فلا يراد المذكور في غاية القوة الخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين وهو قوله ان كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفتقر الى ابطال التسلسل أن ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب أولاً ثم ينتقل منه الى ابطاله كما أشاروا اليه وان أراد ان ابطاله وإن لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضاً على ما يقتضيه قوله فيكون واحداً وتقطع السلسلة حيث جعلهما في قرن واحد ولذلك وجه الغنى

القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولاً وإذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد ينوهم ان هذا دليل الخ انه قد ينوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو إشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل إنما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمדعي هذا لان هذا الدليل اذا كان إشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو إشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه إشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لانتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة الى احد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب فمهما واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال إنما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في أنه إشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا يتنافى كونه إشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل إنما يتنافى كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من اراد لفظ الإشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه إشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار اذ كون هذا الدليل إشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الإشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون إشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو إشارة الى احد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فلا يراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تفتيح الكلام والله الموفق لتبيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج الدالة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون عنها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما اقطاعها الخ) أي وأما اقطاع تلك

(٢٨ — حواشي المقائد أول) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اهـ (قوله ظهر ان في تقرير الحثي نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) بوجهه له بما فيه غنية فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العنيتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهوران في تقرير الحثي نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفقود الى اثبات الواجب ضرورة كوز دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مفقود الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وأما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وها بطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام اجابات كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها (قوله فيقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يع ابطال التسلسل في جاني العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحرركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكام اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيها ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة الخ) أي ببرهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط قبضائها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنامي للابدان التي أقاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلا تنامي متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلا تنامي اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد الكلام في العلل الموحدة

منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فيقطع التسلسل والا أي وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجاً وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعللة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثنائها السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العنيتين المستقلتين على معلول واحد اهـ (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقة العلل المعدة فانها يجب انهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي ان مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركانه علة معدة لوجود التركيب ابتداءً وأما البقاء فاعلة فيه غيره فتقدير فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الازمام للحكامه بأن يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الازمام لهم على ماذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل يحدث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المليون الخ)

وقال بعض آخر منهم
بحدوثها بعد تسوية البدن
لقوله تعالى بعد تعداد
أطوار البدن ثم أنشأناه
خلفاً آخر فقال المراد بهذا
الانشاء افاضة النفس على
البدن قال في المواقف
وغاية هذه الأدلة الظن انه
يريد أنها لا تثبت المطلوب
الذي هو اليقين في باب
الاعتقاد ومن يحقق الصوفية
من افرق بين الارواح
الجزئية والكلية فقال
يسبق الكلية على الجزئية
والاجساد ومعية الجزئية
للاجساد ومنهم من حمل
الاجساد في الحديث على
أجسام العالم حتى العرش
والكرسي مع ما فيها
وقالوا بتقديم ارواح الكل
على جميع العالم والفرق
المار هو الذي اعتقده وبه
يجمع بين الأدلة وان ذهب
الامام حجة الاسلام
الى المعية مطلقاً وحمل

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنامي الابدان
(قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني يبرهان التطبيق ببطل عدم تنامي النفوس الناطقة
بالمفارقة على تقدير اشتراط الترتب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة
بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فتقول
لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلتفرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير
النهاية وجملة مبتدئة مما حدثت في الامس كذلك ثم تطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان
وقع بازاء كل جزء من اقامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله
وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة
بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة
المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد
تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد
النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق أجزاء
الزمان المترتبة وان كانت الأجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد
في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي
الابدان التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط
لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
قبل الاجساد بأننى عام لان القائل يحدث النفس قبل البدن بعض المليون وهم لا يقولون بعدم
تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه
الذي قرره المحقق لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب
الابدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن
حد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحا لا يبعأ به (قوله أي في

قبلة الارواح للاجساد على قدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا سبق بروحه صلى الله
عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عموم ارواح
الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها قائلهم في حقيقة صلى الله عليه وسلم فينسبوت اليهم من أحواله وخصائصه
كقول بعضهم (عمر بن القارص)

وأنى وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوني

الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر معاً وكان بينهما ترتيب فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بازاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد في كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع باقتران الآحاد وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير مترتبة إذا لا يلزم من كون الأول بازاء الأول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بازاء كل واحد من الأخرى لكن استحضر النفس مالا نهاية له مفصلة عما فيقطع باقتران الآحاد واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدهما بازاء جزء آخر أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بازاء أجزاء الأخرى على سبيل الإجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجعلاً حكماً إجمالياً بأنه إما أن يقع بازاء كل جزء من أحدهما جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلسفية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمتنهي أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فإنه ينقطع باقتران الوهم الخ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر ليحصل العقل منها جملتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي مالا يتناهي في نفس الأمر أو تساوي ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً إذ بالملاحظة الإجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الإجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهي في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج فإن كنى في أعام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السلك

(قوله فلا يجري فيها الخ)
تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمتنهي وإن كانت أمراً واحداً عارضاً للأفلاك مستمراً من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات متعاقبة وضيعة بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير شيئاً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزئياً

(قوله قيل أن نحصل الخ) إنما حكاه بصيغة التريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان نحصل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قدبة ومتعاقبة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متاهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لاتناهيها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوفاً آخر مع أن الموجود منه يكون متاهياً دائماً (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتع ففى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متاهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة بمنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان المعجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود التقصص على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متاهياً ولا لا متاهياً والمتصف منها بالوجود ليس الا فدرامتاهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه ففى كل تقدير لا يجرى التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحنابلة انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي هنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكية اللذين لا يتصف بشيء منهما لواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكية يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب إنما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لاعداد الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوفاً بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلقها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السد في شرح المواقف على ان الحق الدوائى ذكر في

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فإذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذياناً اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولاً وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله اللذين لا يتصف بشيء منهما الخ) دليل انهما من قبيل الملكية والعدم لا الإيجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان عدم انصاف الواجب بهما ارتفاع للتقيضين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان للمعرض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية قسم لكنه لا يحد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية ففساد

(قوله وان جعلها من اقسام العلم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم العلم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والعلم قسم من المرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر إذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تنهاها بالنسبة (٢٢٢) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي أعما يضر عند عدم تنامي صور المعلومات المبني على

حواسي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام العلم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تنهاها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تنامي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول أنا يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تنامي لكونها فرع الوجود بل انحصارها بعدم التناهي أعما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وأنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى لم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تنهاها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل تمتع الوقوع فتسكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله المترجم من أن عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددتها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كمراتب الاعداد ونعم الجنان (قوله فيه اشاره الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قلنا لا تكون الا نظرية وبما حررنا اذ دفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جاز في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العلم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم بالحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعلومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلاً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا بتغير تغيرها على ما حققه القتبسون من مشكاة الثبوت المعروض عن سفساف السيفاء المتسكين بمزخرفات المتلففة والتعير عن المحيط بالاجمال مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد نقل العلامة القاني في شرح جوهره التوحيد منع التعير به واجاب التعير بالتفصيل فلا يبرك تعبیر المحشي وفاقاً للمحقق الدواني فانه من آثاره ان الاله في الفلسفة على أن هذا كاه مبني على استحالة التسلسل

في جانب المعلومات مثلها في جانب الال المبنية على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشلوح في التلويح بنوع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين المذاهب والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل جلبي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فمليك بمزيد الاعتناء بما حرره لك والمرجى ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة الجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيق هذا تقرير ظاهر عبارة المحتفي وأنت خير بان دفع التوهم بالنسبة المذكورة أنفاً أما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فيثبت يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا ببارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو

الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها وأراد بالالهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرقة عليه من كونه خالقاً للاجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره حينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يترفع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لا في ذاته رداً على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتوني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قرئ في يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فترك بعني الذي سألتوني عن صفته هو الله أحد فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احكام ان يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواجدين إمكان التامع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم يجوز ان يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلا يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط خاصة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لايجاد بالافتضاء ممكن ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب (قوله فتوجه في تقرير المدعي الخ) أي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فتوجه لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أي الا أن يخص المدعي أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيثبت يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حاله ويرين استلزام الدليل بأن التمثل والإيجاب نقصان القدرة نقصان بحجب تزويه الواجب عنها فلا

(قوله قبل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصفة التعريض لما ردد عليه اما أولاً فلان الضمير اذا كان للشان فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف اذ لاشان فيه حق يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلاً واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتج الى الابدال بقوله احداً الى خبر بعد خبر على ما أشار اليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن إيجاب الكالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمغال فلا يرد قوله إلا في إفاضة الوجود الخ لأن وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لأنه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول المحشي السالك كون فانه مأخوذ من خرافات المنزلة الموجين (٢٢٤) عليه تعالى الأصلح وخیالات الفلاسفة القائلين بالنظام الاكل كنمه الا في

يكون الموجب والمعمل وناقص التدرية واحياً فالواجب لا يكون الا صاماً قادراً علي الكمال فلو أمكن واحيان لا يمكن صانمان قادوان عن الكمال فأمكن التامع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجياً بالنسبة إليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون لها فاعلاً ولا ينبغي أنه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا اتفق الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسيجي في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني ان بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعبارة عما لا يعتد به في المغالطات البينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ) أي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكنأ في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى القات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وأنه محمول أو لا يحصل احدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المتنافي للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء باننا نختار أنه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم المعجز قلنا لانبل لزوم المعجز المتنافي للالوهية لان ذلك المعجز والانسداد جاء من قبل ذاته والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي للالوهية بل المتنافي لها المعجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم المعجز يعني لانبل انه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المتعصم بالغير ليس بمعجز لانه ليس محلاً للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع

في الملازمة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ما قاله القيل وان ما قاله المحشي هنا باطل مترشح اليه من التباس مسلك المدين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ما جنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمقاسد لا تحصى منها نفي الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتزويجه عما لا يليق بشأه في محال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناحية على انصافه بصفات الكمال وتزويجه عن سيات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فن أين يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لاسم الزوم المذكور لان الواجب من جهة الملة التامة فلا قدرة حيثذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف (٢٢٥) تتعلق ارادته بمد ذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات

بطريق الاجاب مقدم

الخ) أي مقدم بالزمان

أو بالرتبة لان تعلق

الارادة وإن كان حادثاً كما

هو المشهور فايجاب الذات

مقدم عليه بالزمان وان

كان أزلياً كما ذهب اليه

الحقوقيون فبالرتبة لان

الواجب لما كان فاعلاً مختاراً

في أفعاله وموجباً في صفاته

أمكن عدم تعلق الارادة

في نفسها ولم يكن عدم ايجاب

صفاته التي الخلوعها نقص

يستحيل في حقه تعالى

فايجاب الصفة سواء كان

بالذات كما في ايجاب صفة

الحياة أو بالواسطة كما في

ايجاب غيرها مقدم على تعلق

الارادة اه كتبوى (قوله

وفيه انه لو كان المتنى الخ)

فيه أولاً انه يشعر بأن

الحتى انما صرف التضاد

عن معناه الاصطلاحي

لكونه غير ثابت بين المرادين

وهو انما صرفه عن معناه

الاصطلاحي لاجل تطبيق

الدليل على دعواه ليس

الا وثانياً انا لاسم انه اذا

كان المتنى بين الارادتين

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه وتجهله متمماً
فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المعلول
الممكن الذاتي بواسطة وجود الملة التامة هو ليس الا العجز لعدم غير اياه انتهى كلامه وفيه انه
يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعاً للعجز وهذا
يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ)
هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجري في مادة التقض فلا يرد عليه المتع يعنى اما افرض تعلق
ارادة الالهين معاً وقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التمانع يريد أحدهما حركة زيد
في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لايجري في صورة التقض لان ماقتضيه الذات مقدم على
ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين
حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لا يذافع الخ) يعنى أن المراد
بالتضاد المعنى القوي وهو المناقات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجي وان الكلام على
حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر
يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعنى لم يرد بالتضاد كون الامر بين الموجودين بحيث
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تغلب أحدهما على تغلب الآخر لان حصول
التضاد في محلين جائز فلي تقدر تحقق التضاد بين تعلقهما لا خلل في صحة الدليل لتغير تعلقهما
ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم
الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً الممانع الخ) أى وأيضاً يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان الممانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من
التضاد والعدم والمملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فتفي التضاد بين تعلق الارادتين
لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالتف لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المتنى بين التعلقين التضاد لكان الثابت بين المرادين
أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعنى ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد
(قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه
والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الابداد أو في شيء آخر نقص يستحيل على
ذات الواجب فان الاجتماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا
كان الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً
وبما قرره الحشى انه دفع ما قيل من أن اللازم الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول

(٢٩ - حواشي العقائد أول) التضاد كان الثابت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين قدبر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت انا كان الدليل لا يمارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فواجه هذا السؤال قلنا ما كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر

بحجية الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نفس فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان الملول تأمل ولا ينبغي عليك أن قول الشارح وهو من اماراة الحدوث يدل على أن المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم المعجز ثبت امتناع وجوه الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لانسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت المعجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسبان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لا أن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فلي هذا التقدير ضيق قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالعني أن التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا ينبغي تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله ففني قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى الملاوة أنه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله قدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير الملاوة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ما قبل ان ماسبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لاراده بعينه في الملاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح القدورية امكان الممكن فتنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قبل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع النع اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

معار للارادة كما ذهب اليه أهل السنة أولاً كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادهما منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يوجم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب قدبر (قوله فاندفع ما قبل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا يبنى بعضهم وهما توحيديا كما نقله الفاضل المحتفي في الحواشي التوبة حيث قال ومنهم من استدلل على ذلك بأنه لو وجد الهان وبصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع القدورات اليهما على السوية اذ مقتضى للقدرة ذاتهما ولله قدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحيث أنهما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح

ايجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما أو مستغنياً عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اه

إيجادهما على سبيل الاستقلال فعل تقدير التامع تكونهما أما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لأن
 أرادتهما قد تعلقت بإيجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو
 بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ يرد عليه منع الملازمة بأننا لا نسلم أنه لو تعدد الآله لم
 يتكون السماء والأرض لأن وجود الألهين لا يستلزم وقوع التامع في الإيجاد فعلا حتى يلزم المحال
 بل إمكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التامع بإرادة واحد منهما أو بتفويض
 أحدهما إلى الآخر وإنما قال فعلا لأن تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التامع في الحكم
 عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الإطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور أما أن يكون على
 الإطلاق بدون اعتبار التامع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم الغير المحتاج إلى البيان حينئذ نختار
 الشق الأول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم أنه ينبغي كمال القدرة قلنا يجوز أن
 يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل
 فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها وإنما المنافي أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون
 للقدرة الأخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فإنه يلزم نقصان القدرة لأن كمال القدرة إنما يكون
 على وفق الإرادة (قوله كما في أفعال العباد عند الاستاذ) فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد وأقمة
 بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة الصديق قدرة الله وإن كانت كلمة كافية في حصولها إلا أن إرادته
 تعالى تعلقت بأن يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو أن يكون
 التكون بأحدهما ولا نسلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما
 الوجود بنوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما إرادة تكون جميع الأمور إلى الآخر وكذا
 يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر
 وجوده ولا صدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا الخ) أي التحقيق في أن
 الآية حجة قطعية أو افتراضية أنه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل
 أو لا فهي افتراضية لا يفيد القطع فإنه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون
 يرد منع الملازمة أن أريد بالفعل ومنع افتفاء اللازم أن أريد بالامكان على ما ينسب الشارح لكن
 الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله تعالى
 (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فإنه ليس المراد بالطرفية المعنى الحقيقي أعني الممكن لأن
 الآله منزّه عن الممكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة
 لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية والآية حجة قطعية إذ تأثير الألهين في تكونهما
 على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما أما على
 سبيل الاجتماع بأن يكون تكونهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر
 في بعض منها الله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع
 أو الاجتماع لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن إمكان التامع محال
 لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً وإذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء
 والأرض وعدم وجوده أن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه على لكل المستلزم

(قوله فإنه ذهب إلى أن
 أفعال العباد الخ) ظاهر أن
 هذا يؤيد المنع وليس
 كذلك لأن الفعل وإن كان
 بمجموع القدرتين لكن
 لا يشك عاقل في كون
 قدرة العبد مغلوبة وناقصة
 وإذا ليس كذلك فيها نحن
 فيه ألا يرى أنه لا يوجد
 كل ما أراد العبد بخلاف
 كل ما أراد الله حينئذ
 إذا تعدد الآله يتصف كل
 منهما بقدرة غالبة فكيف
 يقاس هذا على مذهب
 الاستاذ بعد تقدير تماميته
 فليتأمل

ص في إشارة إلى
 الجواب بانه مستلزم
 اجتماع القدرتين
 على القدرة
 فقط لا
 لجميع أمرهما
 ١٣

لا نعدم علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا تنفاه علته التامة فلي تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا الحسوس لان التعدد يستلزم إمكان التامع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعا للمستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا الذي يستلزمه إمكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان مقاله المحض المدقق فيه أنه يجوز ان لا بعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالإمكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشاء قلة التدبير فان عدم كون أحدهما صانعا لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليلي لم يحجم حول المقصود فوقع فيها وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن بوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكان التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقيق مصحح مقدور بها أعني إمكان المصنوع لكن إمكان التامع محال لاستلزامه المحال على مأسر فلا يكون العالم ممكناً لان إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين أعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فإذا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً اذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل ما نقله المحض من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع التعرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعا لا يمكن التامع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لا متاع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى كما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البدان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بقيدته بالامكان ثم قبيده بمنع وجود علته التامة (قوله لم الامر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من ان عدم المعلوم مع وجود علته التامة متنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) اذا كان كلمة لولا قيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا تنفاه الاول في الزمان

حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان مقروكاً على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وحسدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن أقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوده بالبرهان اذ يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم إمكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصه ان البعد من وجود الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني فقيده بعده بقيد الامكان الثالث فقيده بعده أيضاً بمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجهه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق

(قوله ثم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر أن سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط مطلقاً مع أنه استدلال بالنظر إلى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر إليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر إلى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر أن قول الشارح

من غير دلالة على تعيين زمان الخ بيان للواقع (قوله) أنها واجبة لذات الواجب الخ فإن قلت كيف يصح إرادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت يراد من ذاتها أمر غير مفاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى صاحب قدبر (قوله) لأنها ليست غير الذات الخ (أي لأنها وإن كانت محتاجة إلى ذات الواجب لكن يصدق عليها أنها غير محتاجة إلى الغير لأنها ليست الخ (قوله) وكل ذلك تخصيص في الأحكام العقلية الخ هذا أحد وجهي عدم التهمة قال بعضهم ولكن أنت تعلم أنه يمكن جعل تلك الأحكام من الرأس أحكاماً

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاهين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بإدخال لو عليهما تعليل الثاني بالأول كما أن قولك لو جئتني لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المفرع عند السامع والآية لا يفيد فلا يكون استدلالاً (قوله) ولو سلم الدلالة الخ يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني إثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لأنه إذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جابه التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون الهاً فلا يكون ما جابه التعدد الهاً فيكون الصانع واحداً (قوله) قدماء المتكلمين الخ يعني أن ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فإن قدماء المتكلمين قد يريدون بالتزادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والاسلام من الأسماء المترادفة بمعنى أنه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوماً على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما مضافاً أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والتزادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأويل ليس على ما ينبغي فجرد احتمال أن ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الألفاظ المشتركة (قوله) رد على ظاهره الخ (أي رد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج إلى شيء فيرد عليه أن كل صفة محتاجة في وجودها إلى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله) وسيجي تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها أنها واجبة لذات الواجب تعالى يعني أن ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج إلى أمر وماله أنه تعالى موجب في صفاته فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج إلى الغير لا ينافي احتياجها إلى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لأن معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج إلى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج إلى شيء أصلاً فيكون الصفات واجبة لأنها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصاً في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وإن قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيما إذا كان صادراً بالفصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لأن ضمير قوله لذاته راجع إلى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس أن الإيجاب مطلقاً على الله نقص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم الكلي هو أن إيجاب ما ليس عدمه نقصاً ولا حاجة فيه إلى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس أن علة الاحتياج هو الحدوث بل أن علة احتياج ماهو غير المحتاج إليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج إليه وكذا الحكم الكلي ليس أنه ممكن مطلقاً حادث بل أن كل ممكن يفاير الواجب حادث والصفات ليست مفارقة فعلي هذا

في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها
بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء
أصلاً اذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
بمعنى أن قولهم أن المحدث ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة يئنة فان بداهة العقل حاكمة بأن الصفات
محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف
لا الاحتياج الى ايجاده والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد هنا
الخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلة في الوجود بل
اقتضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
ببحث قوى وهو أن الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم حدوث بمعنى سبق العدم عليه
الذي هو منافي للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب وما
ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
فما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والتسك بأن كل ماسوي الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث
لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عديماً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة اليئنة إنما يلزم
اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم أما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً الى مخصص مبان مفارق فيكون محدثاً اذ لا شيء
بالمحدث الا ما يكون محتاجاً في وجوده الى ايجاد شيء آخر مفارق له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثة فلا تلزم الجهالة اليئنة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه برد عليه أما لا سلم انه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
محتاجاً الى مخصص مبان مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته تأمل فانه من مطروح الأزكياء (قوله وان قالوا الخ) يعني ان قالوا في دفع
الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجاً الى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها
فيكون داخلية في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فبرد عليهم انه لا يثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقائها غيرها لأنفسها كما
عنها في حال الحدوث فانها في أول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل
في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في
الشرح (قوله لكن يرد ان البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها انه ان أريد

وجودها بإيجاد شيء الخ)
فما قيل أن يقول القول
المذكور لا يدل على هذا بل
أنما يدل على أن الصفة
القديمة لا تتعلق وجودها
بإيجاد شيء فغاير الصفة
حيث ذكرنا في ذلك القول
لقطة آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر مفصلاً
للصفة لان الصفات ليست
غير الذات فاندفعت الجهالة
عنها ويدل على ما ذكرنا
انهم ذكروا القول المذكور
في حيز الاحتياج الى المخصص
ولاشبهة في كون المخصص
أمراً مفصلاً للمحدث
(قوله بل يأتي عنه)
وذلك لان هذا الجزء ليس
مخصصاً بالشروط المذكور
أعني لو لم يكن واجباً لذات
الواجب اذ لو كان واجباً
لذات الواجب لكان أيضاً
جائز لعدم في نفسه عدم
الاختصاص المذكور يدل
على أنه لا يؤثر الواجب
لذاته بالواجب لذات الواجب
بل يبقى على ظاهره أعني
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
من غير حاجة الى شيء
أصلاً اذ يكون حينئذ
اختصاص الجزء بالشروط
صحيحاً بلا تجاوز الى تقيض الشرط

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يجادل ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

بقاء الصفات لا ينفك عنها
أصلاً بخلاف بقاء الاعراض
فانه ينفك عنها حال الحدوث
فليكن بقاء الاعراض أمراً
زائداً في الوجود الخارجي
عن الاعراض وإن لم يكن
بقاء الصفات أمراً زائداً
عليها فيه ثم المطابق لعبارة
الحشي الخيالي أن يقول
بدل قوله وكونها منفكة
عن البقاء وكون البقاء
منفكاً عنها لكنه أشار إلى
أن انفكاك البقاء عنها
ليس بمعنى قيامه بشيء
آخر كما هو المتبادر بل
بمعنى عدمه فهو في الحقيقة
أفكاراً الاعراض عن البقاء
لا على العكس فتأمل
(قوله متممة بالنسبة إلى
ذاته الخ) لكون ذاته خيراً
محضاً ومعلوم أن الوجود
أشرف من عدمه فيمتنع
وقوع عدم المشية ويلزم
ذاته وقوع المشية ومن
هذا التقرير ظهر أن المراد
بالشرطية الأولى والثانية
مقدماهما فقط لا بمجموع
المقدم والتالي إطلاقاً
لاسم الكل على الجزء
ويمكن أن يحمل الكلام
على حذف المضاف

بكونه نفساً الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساداً لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء
العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال بقاء صفة باقية وصيغة
الباقى يقتضي زيادة البقاء كالملم يقتضي زيادة العلم وإن أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى
أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها إلى الزمان الثاني فلا شك في صحتها لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض
ولم يقولوا بأن الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى أنها ليست في الخارج إلا الاعراض وأما البقاء
فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها لحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي
هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد أنما
يفيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بأن يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر
أيضاً فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالأمور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فانه منتصف به مع كونها
موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيأتي) في
التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين التكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنا إلا
الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل
من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً متحققاً مقابراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور
الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواء فاذا تصور بضوان أنه
محدث لجميع ما سواء على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداية فان كون
الأثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل
على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع إنما يدل على اتصافه بالصفات
المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب
من غير قصد واردة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد
وشمور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مر بدياً عالماً حياً دون الواجب لان الايجاب
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وأما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب
بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنه فاعل مختار بمعنى أنه ان
شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة إلى ذاته
لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق
بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى
اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بتعدد العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان أثر الموحب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا
الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

(قوله بمعنى ما يقابل الذات
الح) بمعنى بالذات الامر
القائم بنفسه وذلك لان
لفظ الذات ثلاثة معان
على ما ذكره قدس سره
في حواشي شرح التلخيص
الحقيقة والمستقل بالمفهومية
والقائم بذاته والنافع هنا
هو الاخير ثم القرينة على
حمل المعنى على مقابل
الذات بالمعنى المذكور
لاعلى الامر والمفهوم الاعم
من الموجود والمسمود
هو ما ذكره سابقا بقوله
في لزوم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم
ان المعنى الثاني عبارة عن
العرض الذى هو معنى
موجود فيكون المعنى
الاول كذلك لكن لا يخفى
على الزوق انه مع خفاء
القرينة خلاف المتبادر
فالحق ما دل عليه ظاهر
كلام المحشى كذا ذكر
بعض الفضلاء

والحدوث كالحجرات مثلا صادراً عنه بطريق الايجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان
اعتبار الح) يعنى انما اعتبر الشارح النقط البديع والتنظيم المحكم لان له مدخلا في بديهية الحكم
والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان آثر الموجب القديم لا يكون حادثا
ويثبتون القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم
ويثبتونها على ثبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر
كلام الشارح الح) يعنى ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالتوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهية لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاثبات
عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسوعات والبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك
المسوعات والبصرات اذ المقصود هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة
متخارة فذلك مطلب آخر يحى بعد هذا في قوله وله صفات أزلية ومعنى العلم اتمى (قوله وعلى ان
هذا الح) ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان
المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو هذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني
على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء الح اشارة الى كلا
المتعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عديم ليس بموجود وكون حقيقة الوجود
بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبتته الى الزمان الثاني يمر
عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله يعنى ان تفسير الح)
يعنى في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات
الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزأ ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف
لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالى) يعنى انه نقض اجمالى للدليل الذى
أوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم احوال اعنى
مخالفة الضرورة (قوله لان احوالنا جعلوا الح) نقل عنه محضه انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا
مع جواز عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقاءها اذ
احتمال عدم البقاء وجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة
عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين اتمى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم
بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم
بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجردها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكم بديهية
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال
التمييز كما في المتن (قوله فيلزم ان يكون الح) اى فلو كان الواجب جوهرأ يلزم ان يكون ممكناً هف
ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع
ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا
وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله لقطع بتفاير المفهومات) فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب
معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقا بالمدم (قوله وايضا الح) يرد ايضا

(قوله وكذا في جواز اطلاق الجواد الخ) هذا تميم الكلام المحشى بذكر سند المنع الاول وفيه ان ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقير والفقير غير مسلم لان في كل من الاخبار زيادة معنى فهي خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشى سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافى لصورة الترادف ورده (قوله قال بعض الفضلاء) هو قوله كمال حيث قال قوله يعتبر في التجزى الانحلال سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف البعض والتجزى وذلك لان انحلال الشيء عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزى والبعض عبارتان عن الانقسام مطلقاً اه وقال المولى خضر بك قيل ان اذا اجزاء باعتبار انحلاله الى اجزاء كان تركيبه منها يسمى متجزئاً وباعتبار انحلاله الى اجزاء مطلقاً

انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل ببلوغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعا على وجه ايهاه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسما الاعلام الموضوعة في الفئات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على انصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهماً بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايها من الاشعار بالمعظم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يؤول به باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل ببلوغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقيت (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفقير لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وانما يتصور فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي والفظالة سرعة الادراك فتكون مسبوقه بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزى الخ) على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف البعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبراً في التجزى والبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (قوله لان معنى ما هو الخ) تعليل لقوله أي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المجانسة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعنى المجانسة المنسوب الى ما عني ما يقع جواباً عنه وهو الجنس فيكون المدنى ولا بوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ملاسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ملاسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طمام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كما قال أي نفي على الاطلاق فتبيناً عن حقيقته الخاصة ما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهاً على ان خصوصية

بمعنى متبعضاً فهو أعم من المتجزى لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصديق اه

(٣٠ حواشي العقائد أول)

(قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المخذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا ضرر فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المنافي لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقة النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعين أمراً عديماً اذ لو كان وجوديا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعين وان أمكن ان يكون أمراً عديماً لكن التعين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوديا ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين في الهوية الذهنية وان كان أمراً وجوديا ولا تسلم دخول التعين في الهوية الذهنية فليُنظر

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف نقول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نقي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو منتصف عند المتكلمين وإنما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والإوصاف المتعارفين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخذه انه ليس معنى مقابرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي (قوله لكن برآن يقال الخ) يعني أنه يقال التقريب ليس بتمام لان المتعبر في الماهية المفصلة بأي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً وإذا كان المتعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة القوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعيين بجزء عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمراً عديماً غير داخل في هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره والقرينة قوله بوجوب التمايز بقصور مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ما سياتي من قوله ولا يماثل شي فتأمل (قوله يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخلاص ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التلخيص والثاني الامتداد المجرد عن المسادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم اسكان خلاه وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثرت اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحسكة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبتته الحسكة حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايضة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بمده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الخبز) يعني لزوم قديم الخبز إنما هو عند من يقول بوجود الخبز كما هو مذهب الحسكة من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتبارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياج الواجب بل هو

احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك ان اعتبار التزيق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع انه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يتعقل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أنظرك في مرة من ذلك اذا الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الإيجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم إيجاب غير الصفات فالأولى في ردها الكلام ما ذكرناه آنفاً اهـ يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين

القسائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً محققاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة أزيلية المعدم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل الحشى ولعل الشارح أراد بقديم الحيز أزيلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للمتجزئ وضع معين أزيل يشار اليه بالإشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقديم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تعالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطلبه برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لاسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالإشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتجزئ والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تعالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وإنما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والا كوان من الموجودات العينية الخ) يعني على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها إلا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التزديد الخ) دفع لما يتوهم من أن التزديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو فصله في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التزديد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه ترديد بالنسبة الى المعنى القوي للتحيز اذ هم يطلقون على التزايد والتناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تهاى الابداد وإنما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لاسلم انه لو اتصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الأفاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدونه وإنما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

المساواة بكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك اما وقت عدم التهاى فظاهر وأما وقت التناهي فلا ان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره المولى الحشى وكونه متناهياً وهو الذي ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى الحشى أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات قصاً بالنسبة إلى الجزء ممنوع لا بدله من دليل وعلى تقدير التسليم قبوت
أن قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما أشهر من أن النقصان من سمات الحدوث وأن
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يعم دليل عليه بعد به (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الإضافة
للاستتراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لأن من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة إليها فإن قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية
محمية أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لأن رفع الإيجاب الكلّي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل أنه إذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لأن الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لأنه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آخراً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد إلا في الواجب (قوله يريد أن هذا
التصريح الخ) يعني أن مقصود الشارح من قوله وقد صرح أن تصريح صاحب البداية في كتابه
أن قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم أن قرئ على صيغة المجهول بأن المماثلة إنما ثبتت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فإنه يدل على أن الاشتراك
بين الشئيين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق أن المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيها به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معني قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في ثبوت المماثلة
يعني أنه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يائاً وتأيداً لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلاً والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (قوله يرد عليه أنه يجوز الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء الموجود على ماهو
المتعارف بينهم حينئذ يرد عليه أنا لا نسلم أنه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الأشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب متلاخذاً من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لأن العلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الحلبي يرد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات فإن الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وأن جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والإيجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا نقض بالمادة التي أوردناها الحثي لأن كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لأن تعلق القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالأمور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو
حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية الفاضلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لأنه غير داخل في الممكن وليس مما

الاتصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الأول فلان كون
عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب قصاً مما لا يشك
فيه إذ الظاهر أن الكمال
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر أن الصفة القائمة
بالجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل مما
كالحياة والعلم فليس فيه
تجرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حيّاً وعالماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء إذا كان
ناقصاً كان حادثاً وإذا كان
حادثاً كان السكل حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الأول فلان المقدمة المشهورة
من أن الوجوب معدن كل
كمال مبرهن عليها في السكتب
عند جميع الفضلاء بل يكاد
أن يتحقق بالاوليات لأن
النقص يقتضي وجود الحالة
المنتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لأن الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود لا يمكن العام يجب

وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالخلق أن النقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشيء في القضية الأولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشيء في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمرو أي وعمرو ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معني آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الأفعال وفي المعطوف بمعنى وضع الجهة وتبته السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والمقوف بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيد أقام وعمراً لان الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر اشموله المتع ولا يستلزم أن تكون المتعلمات متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مائعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائعة من الشركة على ماهو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المتجهم بأن في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصويره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو إنما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فالحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى متقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مائعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ما أقاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه السكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان علماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمع بالكيلات وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبه الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبه الى جميع الأزمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذ ما صفا ودع ما كدراه من تقريرات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالقول وخالفه مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى ايها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث السكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث السكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالع أنا لا نسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأما يلزم ذلك
لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية
فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٢٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال
قدس سره في شرح
المواقف وأدراك المشكل
أنما يحتاج الى الالة الجسمانية
إذا كان العلم حصول
الصورة وأما إذا كان
اضافة محضة أو صفة
حقيقية ذات اضافة فلا
حاجة اليها اهـ (قوله
لازمة لذاته الخ) ولذا
حكوا أقدم بعض الممكنات
لكن الحق أن المشيئة
اللازمة لذاته أعماهي المشيئة
المتعلقة في الازل بوجود
المقدورات فيما لا يزال
حتى يكون منفرداً بالقدم
الزمانى فإنه من خواص
الالوهية كذا ذكره
بعض الفضلاء (قوله ولا
ينافي كذبهما الخ) وذلك
لان مدار صدق الشرطية
على صدق التلازم بين
الطرفين لا على صدق
النسبة التي في كل واحد
منهما (قوله عبارة عن علمه
تعالى الخ) ينافيه ما سبق
ن قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن
قال الامام ان اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في
الاول من تغير العلم وفي الثاني من الاقتدار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام
الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله المنافي لا يجاب هو القدرة الخ) يعنى أن للقدرة معنيين
أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الإيجاد وتركه وليس شئ منها لازماً لذاته بحيث
يستحيل الأنفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب الملبوث وهو مناف لا يجاب وتناهيها
أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى منفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا الى أن
مشيئة الفعل الذى هو القبض والجود لازمة لذاته كازوم العلم وسائر الصفات الكالية زعماء منهم أن
تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية تمتع الصدق
وكانتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا ينافي كذبها
وهذا المعنى لا ينافي الإعجاب فإن دوام الفعل وامتناع الترك يسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى
ذاته كما أن العاقل مادام عاقلاً يفيض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تحلف
مع أنه يفعلها باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرب الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك
بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمنفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا
عليه محل بحث لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على
ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمضى قولهم أن شاء فعل وإن لم يشأ لم
لم يفعل أن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته
وهذا معنى أن مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمضى أن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل أن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن
شئ من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا في اللفظ (قوله هذا إنما يدل على زيادة الى آخره) يعنى أن مدلول المشتق ليس الا المفهوم
الحديثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق إنما يدل على
زيادة ذلك المفهوم الحديثى ولا كلام في زيادته على ذات الواجب إنما الكلام والنزاع في زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما أن في حقنا انكشاف الاشياء ليس
بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف
في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات
ولاشك أن ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كازوم العلم قائل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر إذ لو كان كذلك لكان المشيئة مجازاً على (قوله
قول الحكماء إذ لم توضع للعلم بل المشيئة عند الفريقين مستعملة في مضاها الحقيقى الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء
يتحقق في ضمن العلم لا في ضمن شئ آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جليماً اهـ كابوى

(قوله وأما ثبوته الخ) جواب عما قال يلزم المحذور السابق حيثئذ من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله) فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض الخ) لو سلم هذه (٣٣٩) المقدمة كانت كافية في إثبات

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي ماحقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ما أخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علما وقادر ابذاته مثل كون الضوء مصيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام الحشوي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أن ما يتم لو كان الضمير الجور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك إثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسود له فيثبت كون راجعا الى مذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم علما والمعلوم معلوما (قوله قلت ياباه قولهم الخ) يعني يأتي عن أن يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم علما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فسلم أنهم ينعمون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات بسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية هنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به الحشوي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى علما وأما العالمية التي هي حال فقد أثبتنا أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالوا أنها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمعادة

للمعنى قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى الحشوي في توجيه كلام الحشوي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو آغاز في ذلك المعنى ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو فينقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتحيز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشى الخيالى يانية ثم معنى انصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا يرد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى (٣٤٠) وذلك لان صفته هو التحيز والانكشاف المقيد بصفته قد ير (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى هنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المضمين فالنظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأتي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له لني كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالمتنى بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأتي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اي في دلالة صدور الافعال المثقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتحيز تأمل اذ الصدور على وجه الاقناع انما يدل على أن قاعها متصف بالاضافة التي هي التحيز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة طليبة وأما انصاف قاعها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم علماً والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد المضوية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفهائ انهم قالوا ضدى ان زيادة الصفات وعدمها وأما لما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فاعلم اني له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي الثني والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين ببنية الصفات أن يقولوا انحد المفهومين كقصور العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا تقول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم انحد الزانين وليس بمحال اذ يجوز صدق المقبومات المتعارفة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) يعني لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مفاراً لذواته ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان نقي المتعارفة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متعارفة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بتني تعدد الذات والصفات القديمة بتني التباير بينهما الى ان التعدد فرع التباير واذا كان التعدد فرع التباير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المقبومات المتعارفة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعل هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوافق العبارة المتقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين القبرية الواقعة في كلامهم على القبرية الأنفكاكية فانه فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتعارفة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الانحد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيع لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متعارفة ومعارفة لذات الواجب مفهوماً ومنحد ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه يصدق

على علما لا على ذاتاً فيقال علما علم ولا يقال ذاتاً علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولاً بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان التوحيد عند تعدد الصفات القديمة أيضاً أي كعلم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

حيث صرح بنى المفارقة
بينهما (قوله وحمله على
كلام الشارح مما لا معنى له)
لان الكلام سوق مع
المصنف لانه هو الذى نسب
اليه الاشارة الى الجواب
والاقتصار على الاول
(قوله الا التوبة لا الوثنية)
قال في المواقف فان الوثنية
لا يقولون بوجود الحسين
واجب الوجود ولا يصفون
الاولى بصفة الالهية
وان أطلقوا عليها اسم الالهة
بل اتخذوها على انها تماثيل
الانبياء أو الزهاد أو
الملائكة أو الكواكب
واشتغلوا بتعظيمها على وجه
العبادة توصلا بها الى ما هو
آلة حقيقة وأما التوبة فلهي
قالوا نجد في العالم خيراً أو شراً
وان الواحد لا يكون خيراً
وشراً بالضرورة فلكل
منهما فاعل على حده
والماتوية والدانصانية عن
التوبة قالوا فاعل الخير هو
الثور وفاعل الشر هو الظلمة
والجنوس منهم قالوا فاعل
الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به

الشیطان اهـ

القديمة أيضاً اذ ليست مفارقة بعضها مع بعض كما انها ليست مفارقة للذات والفاضل المحشى قال اشار
الح أى اشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثير
القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الفرض الاصل) عطف على قوله لان
الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصل يان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله
لا هو في الجواب بل هو يتم بنى المفارقة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الح) يعني ان الشارح
حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثير القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره
بقوله لقاتل أن يمنع توقف التعدد على التمايز ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء
المفارقة وهو ليس يلزم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الح ولا
يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقاتل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على
صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعتزلة
فانهم (قوله وانما حمل الشارح الح) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول
والصواب اشارة الى ما ذكره المحشى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان التزام
الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال
في المواقف الح) فان تقيده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به يكفر (قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية للاتقال من أجل البداهات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالاتقال بالمعنى
الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم
ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني انهم انما كفروا بالاثبات الالهة
الثلاثة لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سبوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب
وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
الوجود الا التوبة دون الوثنية أي النصارى لما ذكره المحشى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
على بحث اذ الاشتراك في الالهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى
فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو
العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه الح مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قوله النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأمي
الهي من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
ترتب الح) يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن ما أخذ اشتقاقه عنه لذلك الحكم كما في

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة الفريسي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تفضيلاً وتشديداً لا تخفياً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعبودية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون بعينية الصفات والاشعري بعينية الوجود الواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعينية الخليفة للمستخلف فتقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحفاظ العبادة وقول الاشعري بعينية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة واما قول التصاري (٢٤٢) بالاقانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فان ترتب حكم القطع على السرقة والاشراق يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه تميز التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبرة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله وبالاقتوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموها الامور الثلاثة اصولاً لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لانها اصول اللوهمية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالاين العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو السكم المنفصل الخ) السكم هو العرض الذى يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كاتقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلاً اذا قسمت عشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخلاً فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي الاقسمة ولهذا قلوا انه من قيل السكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرم عليهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى ان يقال الخ) فيه انه يؤدى الى القول بالايجاب وقد عند التصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار تتأمل (قوله لا معنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلمهم يشون به الاشراق والتعلق والقبض والبروز والظهور تدبر (قوله أى ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية ولو بالتبعية وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف في تعريف التقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف السكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أى

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجوده والعدد

الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من السكم والسكم اخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية فلتأتان منع تلك الفرعية وقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان سلبها وقول انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الافراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله أنهم انفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بأنه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلاً في حقيقتها اذ لو كان شيء منها داخلاً فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحقق المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد قائل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كانت ازلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات ازلية أنهم من قبيل الاعداد الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أفاده
عبدارسلول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدمات بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني اعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني اعم من ان يكون محتاجاً الى شيء كالصفات وكالمقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً كالقديم الذاتي

والعدد هو السكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثنيه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جملة الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التقلب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تقليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض أنهم انفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساهية مركبة من وحدات مبدلتها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا خستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة بكنها مع الفطلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بلام رجع وان تركيبها عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في وقوعها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدمات لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطلان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أو لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدمات بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد دون القدمات المطلقة الشاملة بالقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المنفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك أن القول بمخالفة هذه السككية أهون من القول بعدم إمكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتفاض تلك السككية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة)

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجبا بالذات) أي في أصله وصدور الموجودات عنه والافهوسبحانه موجب في صفاته على الرأي الاظهر (قوله اشعار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعدمه لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

الذي اعترض به المعتزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر (قوله اشارة الى ان امكان الانفكاك أعم) فعل هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث ذلك الأمر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لانه حينئذ يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لما من حيث لها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروهم بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله لا كلامه تعالى وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مابئناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى انفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهباهم الى انفي القدم لصعوبة المقام لوجب انفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعمل ان فهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل الحنفي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لأرضي بسماحه الأذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينووا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذباً وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا ينافر زيد ثوبه وأتمة الدار وهو باطل قطعاً (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني أنما فسر به اشارة الى أن امكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتميز أحدهما في حيز لم يتميز الآخر فيه لا ما يوجهه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم يناقِي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بجزئين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ الصدم يناقِي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن الملة (قوله لكن يرد الالهان المقروضان) وكذا الخرد ان المقروضان كالمقول والنفوس التي بينهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض المذكور ان مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان النافض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل الحنفي من أن النقض إنما يرد بالمكن لا بالمنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهي المقروضين

الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققهما) أي عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهي المقروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله ليم البيان) أى بيان عدم المفارقة بينهما اذ عدم المفارقة يتوقف على انتفاء كلا الأنفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المفارقة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الفيرية (قوله) والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت ان النقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى الحشى من أن مادة

بخلاف الجسمين القديمين فانها ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان يصدد بيان ان الصفات لا تقاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمفارقة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن المتباينين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا قللت الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان مقال الفاضل الحشى الظاهر أنهم لم يقولوا بمفارقة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يبيأ به (قوله وبهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مفارقة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تقاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن ضمير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشارة الى تميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وبنفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزاً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا يثبت العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مفاير الحيز الاخر كالجسمين القديمين فالحق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فإرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي غير الجزء غير حيز الكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده

أن المحل كما ينفك عن المرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الجزر فتخصيص أحدهما بالذكر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الجزر للمرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الجزر بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغاً. الثاني أنهم قالوا أن المرض تابع في التحيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز المرض حيز محله إلا أنه لاحدهما (٢٤٦) بالذات ولثاني بالعرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك المحل عن المرض في الوجود بأن يعدم المرض مع بقاء المحل وينفك المرض عن المحل في الجزر فإن حيز المرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الخيالي أن النقص بالمرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون التردد وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من المحدود حدها هذا وقسماً آخر حدها هذا فالمعنى حينئذ أن قسماً من المتفارين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسماً منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الجزر فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود أو في الجزر حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك- نعم لا يمت الجواب الذي ذكره المحشي إذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الجزر إذ لا يمكن التعميم حينئذ لأن كلمة أو للتقسيم لا للترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير أن ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الجزر أيضاً لامتناع تحيزه وإن كان يمكن انفكاك العالم في عدم والجزر جميعاً (قوله إن قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات مفارقة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة إلى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لأن العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع عملاً للعالم أو عملاً لمحله أو جزءاً لشيء وكذا لا يرد النقص بالمرض بالنسبة إلى المحل لأنه يجوز أن لا يقوم المرض بالمحل بأن يقدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله أن لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لأجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أي مع كونه مما لا ينفك إليه غير صحيح في نفسه لأنه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخصي الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جرؤه أقول أن كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالخلق ما قبل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه إنما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لأنهم ذكروه مقابلاً لما لا لكونه مقابلاً لها في الواقع إلا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكأن المحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه متحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح أن يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيما

سبق له من إخراج الجزء والكل من الغيرين وما قررنا ظهر أن الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده السكتوي وفي قوله حتماً كان أو خارجاً إشارة إلى المذهبين المشهورين في الشخص مذهب المتأخرين الذاهيين إلى أن الشخص أمر زائد على ماهية النوعية نسبة إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفعل والتشخص ومذهب القدماء الذاهين الى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة للمثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحشوي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره الحشوي الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في المرف والصفة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد و قدرة (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلاء

بالازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يثبت زمانين وقبل في توجيه قوله على أنه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذکر هذا لكن يرد على كلام الحشوي ان مادة النقص لا بد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولحاشا (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوي صفات الواجب بناء على تجديد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها لازوماً وقدهما يتمتع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تتغير الموصوف كالجزم مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم يتقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجديد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الجزم (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزوماً وقدهما عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا متف لان لزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغير لزم ان لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الجزم فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الجزم

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغيرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايرة للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المتغير في المتغيرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي وقائل ان يقول لانسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لا تعد الصفة غير الموصوف فكذلك لا يعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تتغير الموصوف المعنى القائم

بغيره وهو يشمل جميع الاعراض وتخصيص الصفة بمثل العلم والمرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص فتأمل
(قوله لان حيز الحيز مفاير لحيز المرض) لان حيز الحيز الفراغ المتوهم المشغول بالحل وحيز المرض مثل سواد الحبشي مثلا
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا المرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا ينبغي على البصير ان هذا التمايز بين حيز
الحل وحيز المرض إنما هو في الاعراض الغير السارية في الحل كما مثلاً به بخلاف نحو يابض الثلج وسواد الحيز فان حيز
المرض بينهما هو حيز الحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا المرض مع محله متمايزين والى مثل هذا أشار الحبشي
الخيالي بالأمر بالقهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لا يكونان الا موجودين) لان الفيرية من الصفات الثبوتية المتعضية
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة

لان حيز الحل مفاير لحيز المرض كلاً لا ينبغي (قوله لان السكدين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد
المرض والحل الجزئيين يعني ان الكلام في الفيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد المرض والحل الجزئيين لان السكدين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا المرض
الخ) لان المرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن تصوّره من حيث كونه جزئياً
بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة
والمعلول تمايز يظهر خلال ما ذكره خلال ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضامين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مفايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
ينبغي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة إنما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أدائه
المقصود وموهمة بأنه من تمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال القاضل المحشي أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
علم أن المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الخ المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بمد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعتبره السائل
تبرع من المولى المحشي
والا فاك أن قول في
بيان كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مفايراً للصانع لان
لنا اعتباره بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيريته حينئذ
أيضاً مع انه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

(قوله إنما هو جواب) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من منتمات كلمة مع
في قوله مع انه لا يستقيم بل جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولى المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس دافعاً لما ذكره المحشي الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جواباً لا يدخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لكن للمترض ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت بها الحبيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزم مع الكل بان وصف الاضافة منبر فلم تشبهه في الجواب الثاني ولا تشبهه في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا محصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافقول كون تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكلبي منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذا ظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التباين المذكور لممكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحتسب بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين المفهومين ويقتد الحمل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وقوم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمزيجتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التباين هنا أعم من التباين الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمختارين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشيء لان المفارقة في تعريف الحمل لاهل العقول هي المفارقة بالمعنى اللغوي الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والمدميين والمختلطين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرية قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنياً على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة يحقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لحقاه كونه جزءاً فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فائتض بالمثل المذكور غير وأرد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتباين في المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحمل الاتحاد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قبل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فصل) وقع في عامة نسخ الحواشي بذل ان النافية فعل هذا قوله فصل بالصاد المعجمة ومنه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمنه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف غل (قوله اذ لا يمكن تعطيل الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون المشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الترتيح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون المشرة بدونه وكل ذلك تصف وتكلف قل عنه أي بتقدير ان يقال لزم أن

(٣٣ - حواشي المفاتيح أول)

بالمعنى المصطلح عند المتكلمين واللام يصدق على حمل أصلاً لان

المحمول كلي البتة والكل ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الفرض فما كان مدخولها باعثاً عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكلبي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للايجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المعنى فالحق ان النسخة الصحيحة ان النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو أمسا يجوز بتأويل المفرد بمجمة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فاق الاصباح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تحمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تحريك الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أفاده الكتبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لانا قول الله أراد انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقص باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقص به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال لانسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضي النسبة) أي العينية حتى يلزم من مفارقة الشيء له مفارقه لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم للنسبة فلو كان مفارقاتها يلزم مفارقه لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مفارقة له سواء كانت نفسه أولاً اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مفارقة له فلو كان الواحد مفارقاتها يلزم مفارقه لنفسه لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم اتصافه بالفيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المفارقة بينهما (قوله وبالجملة مفارقة الخ) فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة بذريته له مفارقتها لنفسها (قوله فان لاسلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجددة من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنامي تعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيها لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث تعلقاتها وتناهيها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل بمجموع الحكمين كما يشير اليه المحقق الخيال لان عدم اقتضاه النسبة مشترك بين الصورتين فتأمل (قوله ويمكن ان يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقص أمسا يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر أما لو كان دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مفارقة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مفارقاتها الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المفارقة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضامين بدون الآخر (قوله لان المفارقة للشيء الخ) مثلاً عمرو المفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد اذ لو كان عمرو عين يزد يد يلزم انصاف عمرو بالفيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يزد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو منصفاً بالفيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النسبة في كلام الخيالي على عدم المفارقة بقرينة ان الكلام فيه وقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده الكتبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزد قوله في زمان

الواحد الخ لان المفارقة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضامين بدون الآخر (قوله لان المفارقة للشيء الخ) مثلاً عمرو المفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد اذ لو كان عمرو عين يزد يد يلزم انصاف عمرو بالفيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يزد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو منصفاً بالفيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرع قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النسبة في كلام الخيالي على عدم المفارقة بقرينة ان الكلام فيه وقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده الكتبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزد قوله في زمان

الماضي أيضاً لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام الحنفي الخبالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأول
تبدل متجددة بوجوده لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا يان للتعليق اللازم وهو لا يشمل الماضي ليس
بشيء (قوله) فمقد حصول المقد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن لا كلام في أنه بهذا العلم إذ لا يتغير علمه تعالى أما الكلام
في أن هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعلق الأول ولا شبهة في غيرته إذ الأول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله) وبما قررنا في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلقات

علمه تعالى وهو التعلق
الأزلي حيث قال ضرورة
عدم تهاهي متعلقاتها أعني
جميع ما يمكن أن يعلم من
الأمور الأزلية والمتجددة
الح (قوله) إذ ليس الح
علة لقوله اندفع (قوله)
ولاشك أن مجموع الأزليات
الح (قوله) قال المحقق عبد الرسول
أي باعتبار عدم تهاهي الأزليات
أه ولعل الأوجه في دفع
الاشكال أن المتجددات
وإن كان الموجود منها
متاهياً بالفعل وغير متاه
بالقوة لكن تلك التعلقات
لما كانت واقعة في الأزل
وهي متعلقة بغير المتاهي
ولو بالقوة كانت غير
متاهية بالفعل فتدبر فانه
دقيق (قوله) بمعنى أنها صفة
بها يمكن التأثير والإيجاد
من الفاعل) يعني أن
الامكان راجع إلى القيد
أعني من الفاعل على

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لأن كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تفسير
المتجددات بحسب تجدد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لأن ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في متعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى إثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فإن من علم أن زيدا سيدخل الدار غداً فمقد حصول المقد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار
الآن إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد فيعلم أنه دخل
الآن بطريان الغفلة عن الأول والباقي تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وإنما قال متناهية بالفعل لأن تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لأن متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق أن مقدمات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار أنها ستجدد أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متناهية بمرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة إذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات أن للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة إلى كل واحد
من الأزليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة إلى مجموع
الأزليات والمتجددات ولا شك أن مجموع الأزليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله) يحملها
يمكن الوجود الح) يعني أن القدرة صفة تحمل المقدرات يمكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تحمل المقدمات يمكن الوجود في نفسها
لأن الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور
لأنه يمكن وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أثراً للقدرة وحصول الكلام
أن المتكلمين افرقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مفارقة للقدرة والإرادة ومنهم المصنف
ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها محبة التأثير والإيجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلق القدرة به في الأزل وصح
صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بإيجاده فوجد فعل هذا تعلقات

ما هو المتعارف من أن محط الفائدة في الكلام هو القيد وإن المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لأن الاستلزام
هنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله) تعلق القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تهاهي القوة والمعلول
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلم عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب
(قوله) تعلق التكوين بإيجاده) أن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده وترجحت محبة الصدور به فعلى هذا تكون الإرادة مرجحة

لصحة الصدور وبعد ذلك يكون التكوين موجياً للإيجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبتته الفرقة الثانية وعلي هذا فالمعنى اذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الازل وتعلق الارادة فيها لا يزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت حدوث قنائل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوى أو ما هو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى ما لم يرد به الشرع هذا ما أراده (٢٥٢) المولى الحشى وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيها رأينا من

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والناقص للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى تخصيص أمما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلق وجد المقدور فيها لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيها لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيها لا يزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تملت القدرة بإيجاده فوجد فعلى هذا تملقات القدرة حادثة بحسب نجد المقدورات فعندهم مقدراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوجه تعلق القدرة هذا محمول كلام الحشى والاولى أن يقول على مذهبه في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التملقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التملقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التملقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قبل الاولى حيث ذكرها متصلاً بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

كلامهم ولو استعمل فلندرتهم بكاد الا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالقصد ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمتبني على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس بمجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولا شبهة في ان كل ما هو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول الحشى الخالي القوى العزيز شاهد صدق على ان المراد بالاطلاق اطلاق

ما يشتق عليه تعالى وهما بالجبر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل الحشى من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى الحشى أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والتبني على ذلك ليس بمجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وهذا يندفع ما قاله لكن المعجب ان الحشيين قاطبة سلموا ان الحشى الخالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى و الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لا يخفى على البصيرة انه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المتناسب عدم ذكرها فلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها لتكثيها للتنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية بقوله على الله القوى العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأثير لكن لتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود دوناً كده كما صرح به علماء الميزان فاهم قالوا ان الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كاليابض على افراده وذ كوالذات وجوها منها انه أي الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فلي هذا تكون صفة كالذات كالحياة وان كان الفيض والجود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس يلزم على قاعدة الاشعري) قال بعض المحققين واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بتعلقها لم يلزم من كونه تعالى سمعاً بصيراً ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما السموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فزعمهم ان يجمعوا صفتين زائدتين على العلم ومنه يظهر ان الضمير في قوله الآتي وانما أثبت عائد الى ذلك الجمهور لا الى الشيخ (قوله وانما أثبت) أي (٢٥٣) جمهور الاشاعرة وهذا الكلام

ابداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملون به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضمير ان الايتان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان الى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة الحاشي الخيالي للبعد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعلق بالسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهما ان السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقها للسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتهما أزلية السموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما السموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علماً تاماً جلياً بشيئ ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدية فرقاً بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك ان زائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملونان به مع انه يمكن انضافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل (قوله ولو لمها غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكمي وأبو الحسين البصري بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً لاكتشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاشيتين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى السموعات والمبصرات تعلقين أزليين بها ينكشفان انكشافاً تاماً شبيهاً بالانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال العاقله وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافاً جلياً شبيهاً بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاشيتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله حينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) قل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها الى التعلقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب ان يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود الازلي للسموعات والمبصرات فليتنبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره الحاشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله ان اثبات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرح بهما والتأويل خلاف الظاهر قلنا أثبتوهما مغايرين للعلم ولا ضرورة في اثبات الثلاثة الاخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتهما مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة ان الدليل على ثبوتها مغايرين للعلم ليس بمجرد ما ذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما منطريين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها
(قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح
فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل يفي به هنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء
ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أقامه الكتبوي (قوله

والفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك
المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد لقائه يلزم الايجاب
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الاشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم
الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا
تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول أن الخصوصية
مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى
بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلتفرض وقوعه بها في وقت والمقدم في وقت آخر فان لم يكن
اختصاص أحد الوقعين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لا تكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح
لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر ادم انتائها الى حد
الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح
ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد
المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب
عن الاعتراض وحاصله اننا نحار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة
صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انما اذا تعلق بصحة صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى
مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك
الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع
لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجب عنه بان اللازم هو ترجيح
أحد المتساويين أي إيجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل
هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعت
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما الجاهل هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير
مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا
الجواب لا يجدي فضلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي
القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والافاق انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

ولذا (أي لان الخصوصية
مالم تنته الى حد الوجوب
بل لما مجرد الاولوية للوقوع
يلزم اما خلاف المفروض
أو الترجيح بلا مرجح أو
ترجح المرجوح أخذوا في
تعريف المخصص الايجاب
دون الاولوية وقالوا في صفة
المعلول مقبلاً الى علته المعلول
مالم يجب وجوده عن العلة
لم يوجد دون قولهم ما لم
يكن أولى لم يوجد (قوله
وهو ليس بمحال) من ذلك
هو ما ذكرناه من ان المرجح
هو صرف الفاعل وتوجيهه
باختياره ارادة اليه لكن
لما كان أمراً خفياً زهوا
عنه وقالوا ترجيح الفاعل
أحد المتساويين بلا مرجح
ليس بمحال نظاً منهم أنه لا
مرجح وليس كذلك أقامه
صد الرسول (قوله هي
القدرة) أي فلا احتياج
الى اثبات صفة الارادة
وفيه ان التأثير غير الترجيح
ولا بد لوجود الممكن

من كلا الامرين ففعل التأثير مسنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان
قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا تار جميع
الصفات من انكشاف وترجيح وتأثير ونحوها مع انه ألبق بكال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة
كونها هي مسند التأثير غير مقول فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي ومعالجة اللازم نقل على

محالية المزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أفاده الحق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لسكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري الحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله

أذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخص عن هذا الايراد إلا بأن يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عينها فلا يخلو إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً أما الأول فلأنه عام شامل للأواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمتع والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم بصورة له وظل وحال عنه سواء كان مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحبيبة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررناك اندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحسولي وعلم الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحسولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً أو حضورياً واندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي متبرأ في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التدبير وإن لم يكن فرعاً للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام * بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل أن هذا يخالف ما قرر عند من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع (قوله وبه يستدفع قول الحكماء الخ) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكماء أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والأرض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير ثم نخطه وعلمه تعالى من قبيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابهاً فيجوز فلينأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) أن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره الحاشي الخيالي وحرره المولى الحاشي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فاذكره المولى الحاشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر عندهم ولهذا أشار بالتأمل

حق لو لم يكن ذلك الشيء
الخ (دليل على كون العلم
صورة الشيء وحكاية
وحاصله إن كون العلم فرع
المعلوم ثبت بتقدمين أحدهما
أن العلم صورة الشيء وحكاية
والثانية أن صورة الشيء
وحكاية فرع لذلك الشيء
ولما كانت الأولى نظرية
أثبتها بقوله حتى لو لم
يكن الخ (قوله ليس المراد
بالتصور والتصديق ماهو
قبها العلم الحسولي الخ) قد
بناني هذا تقريره السابق
بقوله فإن المعلوم هو الأصل
والعلم صورته وظل وحكاية
عنه إذ هو صريح في العلم
الحسولي ويمكن أن يدفع
بأن الفرق بين المعلوم والعلم
في الحضوري بمجرد عندية
المعلوم وعدم عنديته فن
حيث عنديته علم ومن حيث
عدمها أعني من حيث نفس
الشيء معلوم ومرادنا
بالصورة والظل والحكاية
فيما سبق هو هذه العندية

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكيمية تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانزاعي فقوله فهو باطل منظوره (قوله تأمل حتى يتكشف لك الخ) قال المحقق عبدالرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويقتل ما لا يترك ما فيه المصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصاحبة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معلة بالاغراض لكنها

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا أنه يستدفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا أنه ليس تابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يرد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً أن لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويقتل ما لا يترك ما فيه المصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تتكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مطلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مطلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد محبوب الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها حينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مطلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره حينئذ يكون راجعاً الى قهي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاختفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في قهي كون الواجب مرئياً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب المحتوي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب إنما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المترض أنه لو كنى مجرد ذلك في محبة الاطلاق للمريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب محبة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحتوي حينئذ غير تام أقول هذا التفسير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب محبة الاطلاق في الجماد لان الموجب لمحبة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مطلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب بإيراد الضمير الراجع الى الواجب والاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسوء والمطلوبة فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً وبجواب بما أجاب به المحتوي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

مشتقة على حكم ومصالح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول عليه بالمصلحة التي وجب اشتغال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دمه لاشبهة لاحد في أنه وإن علم بمصاحبة الفعل لا يقع ذلك الفعل ما لم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصاحبة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه ما لم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفي عن الارادة اهـ (قوله ليس له قاصر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبة اذا كان المراد بعدم المغلوبة عدم مغلوبة الطبيعة في الافعال لا عدم الاضطراب ولو قيل

المراد من عدم الاكراه عدم قاصر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المغلوبة عدم قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فالمراد من عدم قاصر القوة الشاعرة أن القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست موجودة له تعالى حتى تحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبتها القاصر ولا اذا اتى عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المريد بسلب قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الحيدى عنه

(قوله متضمن للرجحة) لكن يبقى الكلام في أنه أي فائدة في تفسير الإرادة بالسلوب المذكورة دون سلب إعانة الغير في أماله تعالى وسلب التسيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أماله مصاحبة له بل أي فائدة في نفس إثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لأن تلك السلوب مثل السلوب الآخر من كونه غير جسم وغير متجيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدل الإرادة من الصفات الثبوتية الأزلية دون الصفات السلبية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تتفق لسياسة القول بالإيجاب إلى الحكاه مع قولهم بأنه تعالى غير مكره ولا ساء ولا مغلوب والحق أن هذا دليل واضح على أن (٢٥٧) للإيجاب الذي يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم إنما يريدون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكار الفضلاء (قوله ولهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) إذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز أن المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلاً على الإيمان ونحوه وأشار إلى أن ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد وبشأن بحيث لا يفلت عليه

تقدير فانه دقيق (قوله نعم رد الخ) يعني رد عليه أن الإرادة إذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لأن نسبتها إلى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وإن أريد الخ) أي أن أريد أن الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أماله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل إن من فسر الإرادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فتسكن هي المرجحة (قوله للملازمة غير مسلمة عندهم) لأن تخلف المراد على الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون أن الله تعالى أراد لإيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبمقتضى الملازمة ويفرقون بين الإرادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلمهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فإن التحقيق أن كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وإن لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه إجماعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهدأكم أجمعين * ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله قبل عليه الخ) قاله مولانا زاده الشارح الأخير للعقائد وحاصله أن الدليل إنما يدل على أن المعنى الذي يجده الخبر حين الأخبار مغاير للعالم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فإن كل عاقل يصدق الأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى إذ لا يمكن أن يقال أنه تعالى أخبر عما لا يعلم لأنه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من أنه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغائب إذ لا يخلف فيها حقيقة الخبر بالإجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخباري حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة إلى بيان مغايرة له وإن قياس الغائب على الشاهد يفيد الإلزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

(٣٣ - حواشي العقائد أول) شيء وأنه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدة وقطعاً للمعذرة واعلم أن ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الإرادة والمشيئة إذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم أنه إذا أخبر الخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً إذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخيالي في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً ففي تلك الصورة لا علم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فقامل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل السكتوبى أقول يمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والإرادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اهـ

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى اثباته في الواقع ببيان وجوده في اللسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الأثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر أنه كتابة عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على الحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاه والراء المهملتين أفاده الكتبوى (قوله فإن العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) رفق من اختلاف العبارات بتبديل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبديلها بالكتابة أو الإشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لأن الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بمجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وأما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الأول فلأنه أعني إذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الأثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلأن الإلزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلأن ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر إنما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يقول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالحليم والحاه المهمة انتهى فعلى الأول من جزئ الموضوع أجوزة جوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الأبل يحورها وبحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني أن المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارات يدل عليه بالكتابة والإشارة أيضاً فلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال أن الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره أعني إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعلم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً نفسياً كما أشار إليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي أنه مدلوله القوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الأصل بالنسبة إلى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم إن الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني أن الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجيد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم أنه إذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الأول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الأول من أن هذا

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الأول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو غيراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يفهم معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستمارة الخيلية كما قيل في لعل لا قضاء المقام ذلك ثبت مغايرة كلامه النفسي لغيره * وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

ففيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مفارقة الكلام
 للعلم التصوري . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاول والمعنى الثاني قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام
 النفسي وان لم يوجد مانع من الكلام النفسي بخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر بتفسير الخ) لم يقل عبارة
 للتصريح على أن الكلام في الامر القوي الذي هو صفة المتكلم لاني الامر الاصطلاحي الذي هو صفة الفعل فان كونها أمراً عاماً
 هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر القوي في قولهم أمر بكذا والامر القوي هو اراد لفظ يدل على الطلب الباطني
 للفعل وهو المراد بالتميز عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو (٢٥٩) الامر الباطني النفسي ولا طلب

في الباطن في صورة الاعتذار
 للمذكور اذا قل لا يطلب
 ما يضره نعم فهذا طلب
 ظاهري فما ذكره الخالي
 أعني أن الامر الظاهري
 مفارقة للإرادة ولا يفيد أن
 الامر الباطني أيضاً مفارقة
 لما مع ان الكلام في أن
 المعنى الذي نجده من أنفسنا
 مفارقة للعلم والإرادة فالظاهر
 ان مراده من هذا التحقيق
 تهوية الاعتراض الذي
 أورده لا الجواب عنه على
 ماهية المحسني السالكوني
 اللهم الا أن يكون مبنياً على
 أن المراد من الحالة الذهنية
 التي يدور عليها حقيقة الامر
 الظاهري هي النسبة الإيجابية
 المطلوبة بطريق الاستعلاء
 طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً
 باطنياً وتلك الحالة

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخباره عما لا يعلم وقوة وقياس
 الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فليس
 لكنه لا يفيد المفارقة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضاً فهو بمنوع والثالث وهو يرد على
 الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
 في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر عبارة
 عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مفارقة للإرادة لان الامر بتفسير عن الحالة التي تحصل في
 ذهن الأمر عند قصد الامر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع
 ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح
 ثبوت الشرع الخ) يعني أن ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه
 وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقعه على ما سوى الكلام
 فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل
 الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً
 للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالماً وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى
 لتبليغ الأحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشاد عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن
 يشاء من عباده واما توقعه على الكلام فلان أكثر الأحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذة
 من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا
 ظهر ضعف مقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز
 ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الاصوات
 لدلالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه
 لي بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقعه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
 كما لا يخفى (قوله فيبين كلامه تدافع ظاهر الخ) لان ما في التلويح يدل على ان الإيمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم
 على اللفظي فليتأمل افاده الكلبي (قوله فلان نبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع
 الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتبساً من درر
 كانه المستعرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ)
 ما سبق كان مبنياً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت
 له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفرض الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين
 المتبين وان كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال يعني ان

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بجلي اهـ (قوله موقوف

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المرید وأيضاً قد ورد الشرع بها وببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بدني التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال الحاشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على قس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم إيجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الابداد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

على ثبوت الاجماع الخ لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما سرفي صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) اذا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينعكس كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبني للمذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لا على ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً العضد ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والفرقة نحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يصدق قائداً بنفسه لا بغيره وأما للتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الابداد الذي هو الأثر القائم بالمفعول الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقتل امير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشراخ) لعل المراد بالشراخ الاهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالنسبة الاصعب هو مخالفة البداية القاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فاختلقة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشراخ الاهون والحنابلة تحملوا مؤنة الشراخ الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند (٢٦١) الى القدرة القديمة وأما خلق

باقي الخلق فاستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن علة الخ) أى من أجل كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور الى ازالة العلاقات (قوله ولا يلزم من تعدد الأثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لمدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظرا لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المضدى في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائمين بالصفات والقيام والنسوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام لما أخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التى يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان أفعال المباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللفظ) يعني ما قاله المعزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللفظ فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول أنا قائم نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقالون بحدوثه) أى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشراخهون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية أما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الأشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً أما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن علة ذهب الجمهور الى ازالة العلاقات أقول هذا إنما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الأثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وإنما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الأثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر

الجواب إنما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الأشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكررها فى الازل مبنى على توهم ان كثرة التعلقات فى الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر انتهى بلا مأمور ولا

منهي في الازل سفة وعبث بخلاف ما اذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوى (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) يد ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه انحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلي أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع أنه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيها ينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا جعل الاقسام أنواعاً لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايراً للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص نعم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاماً أو نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلفة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا ينبغي انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي تقع ذلك الكلّي جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا جعل الاقسام أنواعاً) أى حقيقية لانها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أى في عدم الخروج وعدم الصدق فمن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثاً في التنظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي) فيه عين الخضم الجواب اذ المعتبر في صدق الكلّي على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً ثم لو اريد كونه كلياً اعتبارياً صح ولكن لا يتم بهذا القدر بحسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذکور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضاً واقتصر المولى المحني

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والثاني ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك يدعي البطالان (قوله ولو سلم جمل البعض الخ) أي ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد جمل الامر والنهي والاستقحام والتداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجليبي أن استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في ضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلاً في اللفظي فكذا في التفسيري وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الحزم على أن الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صورة تصور الحل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخييه وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سلباً بل قيل هو محال لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح الموافقة وفيه انه إنما يكون محالاً إذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا محال فالحق أن نفس الطلب من المعلوم وان كان المطلوب الاتيان حال الموجود محل أشكال اذ المعلوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه لن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني أن ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا انه قطعي البطالان ضرورة أن خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جداً (قوله لانا قول فرق بين الامر الصريح) يعني أن خطابه عليه السلام للحاضرين بالقصد والصرامة وللقائمين بالسمع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سلباً (قوله فان القرآن الخ) يعني أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف أن القرآن يشعر بانفراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان بشر ضاحك ولا يخفى أن التنبيه إنما يحصل لأن قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المقهوم وأورد لتوضيحه

وربما يقال التنبيه على الترادف مبنى على أن من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في املاطه وان كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضاً فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم أن لهما معنى واحداً فيه فاما أن يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي

الثاني قوله غير مخلوق فمعين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه حقا هذا

لا يدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض باتقاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يؤم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشقة من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى اسود وايض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح أن يقال لمن اتى الحجر وأوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم راد به حقيقة الموجدية واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعين النفسي واللفظي قذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل والاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومحفوفاً ومسوعاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسوع ومحفوف باعتبار وجوده الاربعية وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجدية ان الملاحظ في هذه الصورة ذاته الموجدية في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او الخيلة او الاشكال المنقوشة حينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما رد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لاراد قوله ان الشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الشارح وتحقيقه على انه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة أب عن النفسي

الحكم لشبوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروطة وجود البعض (قوله على ما هو رأي المعتزلة) متعلق باوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف اوصاف حقيقة لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي لا حظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لاراد قوله ان الشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الاتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسوعة او الخيلة او الاشكال المنقوشة الا ان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضاً انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شيء منهما كلاماً لفظياً ظاهراً وان امكن اندراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول

يخفى أن هذا الوجه مندرج
في عبارة الشارح (لا يخفى
أن ما ذكره الشارح هو كوز
التسمية لأجل حصول
سماع الدال بلا واسطة
الكتاب والملك أعني لأجل
هذا الخارق المخصص
ولا يخفى في أنه لا يندرج
فيه كون التسمية لأجل
خارق آخر هو السماع من
جميع الجهات ولا ينفع في
الاندراج إطلاق عبارة
الشارح بحيث يمكن أن
يحمل شاملاً له أذا التسمية
لأجل أحد الخارقين
المذكورين لا تدرج في
التسمية لأجل الآخر
فليتدبر (قوله وكلاهما
خرق العادة) كل منهما
من وجهين أحدهما السماع
بلا واسطة للملك والكتاب
وهو مشترك بينهما والثاني
المخصص بالأول كونه بصوت
غير مكتسب للعباد
والمخصص بالثاني كون
السماع من جميع الجهات
(قوله مع أنه المدعي أن
كلام الله اسم مشترك)
كما صرح به الشارح آنفاً
بقوله قلنا التحقيق أن
كلام الله تعالى اسم
مشترك الخ (قوله عندكم)

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه
أي تحقيق جواب المصنف لتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام
(قوله والتفصيل أنه لما تمسكت الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لتحقيق جواب
المصنف أن المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون
حادثاً أوجب عنه تارة بأن وصفه بالوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوده بل هو
مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأوجب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه
الوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وأما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الوصاف
والقرآن يطلق عليهما أما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث
يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه
مخصص موسي عليه السلام بالكلام الخ لا سماع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف
ما هو المعتاد خص به ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله فسمع موسي
صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة للملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن
بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وإنما
قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي
فهو يقول خص به لأنه سماع كلامه الأزلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم
ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار
العلاقة الخ) يعني أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق كلام الله تعالى على اللفظي
للعلاقة دلالة عليه واعتبار للعلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لأن المشترك هو الذي يكون معناه
متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع أن المدعي أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
واللفظي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي
بالنسبة إلى الناقل لأن اللفظ المنقول حقيقة في المنقول إليه مجاز في المنقول عنه بالقياس إلى الواضع
الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بأن
يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني أن النقل
المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الأول وزكه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن
يكون المعنى الأول مهجوراً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع
عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فإن إطلاق الكلام على
النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وإنما قلنا النقل المعتبر في المنقول لأن في المجاز أيضاً
نقلنا سكن مع عدم هجر المعنى الأول قال الفاضل الجلي رد عليه أما لا نسلم أن الهجر معتبر في
النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتغال اللفظ في المعنى الثاني حيث قال أن
أعدد مسمى اللفظ فإن وضع الشكل فمشترك والا فإن اشتهر في الثاني فنقول ينسب إلى الناقل والا
حقيقة ومجاز انتهى كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشهار الذي ذكره في التهذيب الاشهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال الفاضل الجلي لوسلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار الهجر في النقل وان كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظ الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرنجول فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فلما ان يتخلل بينهما نقل أولاً فان تخلل فلما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم بهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاحاجة الى النقل والاثبات قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة المناسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيماً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلاً انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والسكل على الجزء، واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فقبلوا الاول منقولاً والثاني مرجحاً فلزم في المرجح عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أي تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا يخفاه في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مفهومًا من تقرير الشارح قال الكلام فيه ولذا خصه المولى المحشي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعيين الخ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولا شك انه) أي ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بامر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

النوعي (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع ههنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة فيه مجرد كون الموضوع معيماً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) للملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز المدلول عما عينه شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبران واقتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل المحشي ما ادعي شهرة اقتضاء العلاقة المنقولة بل ادعي شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولة لكن انفاً أن يدفع هذا بان ما نقله الفاضل المحشي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا يخفى ان اثبات عدم ترتب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المتراض الحاكم بكونه منقولاً والنقل لا بد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى الحنفي لهما (قوله اسم للفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاحباب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عقلاً بأن
يوضع لفظ القرآن للقدرة
المشترك بين المعنى واللفظ
القديمين القائمين بذاته تعالى
أو لكل منهما وفيه أنه
بعدم اصدار اللفظ صفة قديمة
له تعالى لا حاجة الى كون
المعنى المذكور صفة قديمة
له تعالى ولا الى الاستشهاد
لكلام الا بخل ولا يمكن
حمل المعنى على معاني القرآن
ومدلولاته الوضعية لان
تلك المعاني ان كانت
معاني باعتبار وجودها
الخارجي فاكثرها جواهر
مثل السماء والارض وان
كانت معاني باعتبار
وجودها العلمي فهي صور
علمية وعلى التقديرين فلا
تكون صفة حقيقية قائمة
بذاته ويفهم من كلام الحنفي
فيما بعد ان مراده معنى لفظ
القرآن فيكون من عطف
التفسير فتأمل افاده
الكلابي (قوله وان
أراد به انه اسم للنوع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح أعني يدل على ان
وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرجح وأما ان وجودها يستلزم كونه
منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد
يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر
في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن
الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ لجواز أن يمتد الوضع العلاقة بين المعنيين
ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب
الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المتراض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له
من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك
مشكل دونه خراط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا
لك اندفع ما قاله الفاضل الحنفي ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى
الزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه
اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون مآثراته بل ما أنزل على النبي عليه السلام
كلاماً ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص محل وانه باطل للقطع
بأن مآثره هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكراً
كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر
عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس
بأسد وهو ظاهر البطلان وأما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوص بل باعتبار
عمومه وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح
التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب
النوع عن فرد وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بآثاره بخصوصه فاللازمة مسلمة

لعله أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بإزاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخالق مشابهاً له لا النوع
الحقيقي المنطقي والافراز المماثلة بين صفات الخالق والخلق ولا تصح المجاسة فضلاً عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة
الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما حارب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدتين كلام الله حقيقة
وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه فتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لا يخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا يتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها أيضاً مع انه لا يقول بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة المعارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وهذا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات الخلق فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ) أي لا يخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فينبذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أولاً وأخيراً وأما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخيصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير وأوجب بأن غرضه ليس نفي الترتيب مطلقاً بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضماً وان كان مستحيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسائيات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

ذلك النوع باحد الوصفين
الثانين كل منهما من الافراد
فيجب ان يوصف باعتبار
الافراد المتصفة بهما بالذات
ايضاً بهما بالعرض ولكن
الحق ان النوع لكونه
عبارة عما يشمل جميع
الافراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشيء من
الحدوث والقدم لتركيبه
من الافراد المتصفة بكل منهما
عديم الاتصاف ايضاً بشيء
منهما اهـ (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
الخلص المذكور سواء جعل
الكلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته والنوع أو زيد
عليه اشتراكه بين الفرد
الآخر ايضاً أعني المنزل
عليه صلى الله عليه وسلم
(قوله الا يرى ان
الصورة الخ) فيه بحث لان
الحققين ذهبوا الى ان
أجزاء للماهية كالجسم
والحيوان والناطق للانسان
مع كونها مختلفة الخلفات
هي موجودة في الخارج

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
الفصل ولو لم يكن لها ترتيب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد الحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملغ قرآناً كلف كما لا يخفى هذا والحق ههنا مع المحقق انه وانى من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين ارضه الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآناً ومعنى كونه تعالى متكاملاً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بانه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها ازلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه ازلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام ازلي

فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباعدة متغيرة بالذات واما اذا كانت متغيرة بتباعد اعتبار كما قال هذا الجيب فلا بل الحق انه اقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالمكانات فلامعنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها المعنى الازلي فهي

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك المذهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكسائية وانما التعدد والتميز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور محتمل (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر عبارات من الانبياء والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم ان يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحاد الدليلان. أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان امام هذا الدليل وان دفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أقاده السكتوى (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخبالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالقول مثلاً قال المحشي المدقق وكالم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به السكون وهذا مبني الدليل الرابع فن أبى الاتحاد أقاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام مالا يليق فلاه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً أنه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يؤم أنه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كسهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينة) أي تكون التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر آراً لا يكون التأثير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغايرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس متمزاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجى هذا ثم الفرق

بين تكون المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكون التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه أنه لا دلالة في كلام المحنثي على هذه الحثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شئ سوى ذات التكوين وأنه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الفعلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث الذاتي الذي لا يدعى له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالحل كما سبق له قال صواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكون التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكون الشئ لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه أنه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشئ على وجوده بالذات فلا يلزم تكون الشئ لنفسه بل اللازم تعلق الشئ بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يؤمن من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكون التكوين عين التكوين أنه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

المتن المذكور ولم يتجدد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي وقوف على عدم إيهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المفقودة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحنثي فيما سبق ولا شك أنه لا يصح إطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحرمة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني أنا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكون ويرد عليه انه لا معنى لكون تكون التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكون التكوين عينه أنه ليس في الخارج متمزاً عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر العقل وليس له تحقق في الخارج متمزاً عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر لا معنى ان تكون التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لا يحتاج الى تكون آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مفارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض إنما هو لقيامها بحالها على ما قالوا من أن المحل مفوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدماً بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

الذاتي الذي لا يدعى له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالحل كما سبق له قال صواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكون التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكون الشئ لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه أنه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشئ على وجوده بالذات فلا يلزم تكون الشئ لنفسه بل اللازم تعلق الشئ بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يؤمن من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكون التكوين عين التكوين أنه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصح به مخافة الاطئاب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان أراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المقروص ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان أراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان أراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين أزلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختيار الشق الثاني بما

قرره هو ان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لا مطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخلية فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره المحشي الحيايى وان حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح لما أفتى عليه الفضلاء من ان العلة ملزمة بوجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الإيجاب) أى كونه تعالى موجبا لهما أى علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معنى الإيجاب وحاصل الاستدلال أنه يلزم من الحدوث اما التسلسل أو

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدماً على وجوده قدماً ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا تسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه ثم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم والفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قرره لك باختبار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصح به مخافة الاطئاب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قدماً لا متتابع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتبع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بمون الله الملك السلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذى أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدنا قايماً بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الإيجاب ولا يخفى جريان المتبع المذكور تأمل (قوله كانه أراد ما عدا الخ) يعني أراد بالأدلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع ونبي الامر على تغليب الاكثر على الأقل فيكون الكلام على الجواز اما ابتداء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استثناء الحادث عن التكوين لان الزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتداء الدليل الثاني فان مبتداء لزوم الكذب أو الجواز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يتم

خلاف المقروض وفيه انه انما يتم اذا لم يحجز القول بكونه تعالى موجبا في صفاته لكن في تحتم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجبا في صفاته كما ذهب اليه لقيف من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المتبع المذكور) تقديره على ما ذكره المولى المحشي أن يقال لا نسلم انهما لو حدثتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الإيجاب لم لا يجوز أن يكون نفسيهما من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر الحوادث والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان فقارنا له في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

من حيث انصاف البراري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم التكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريانها في الإضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الإضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصل للمحتشئ الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الإضافات أنجبه أن يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايين وكلا الأمرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحنية معنى به يتميز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انا نجد في الضارب حين تصوره بحنية كونه ضارباً معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره أيضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدماً عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحتشئ المدقق من أن في هذا الكلام اعترافاً بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاب بطريق الإيجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل قل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام بوصول الى انه موجود أيضاً انتهى كلامه يعني ان المقصود هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود أو انه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات

مغايرة للمكون والاضافة التي هي تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحتشئ لبيان مغايرة لهما أيضاً بقوله فلا يكون عنه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحنية) هي كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يتميز (قوله فلا يكون عنه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أو رد عليه انه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته

للضرب يعلم منه مغايرته المضروب أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا وجود كان مغايراً للتأثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أي من تقييد صدور الصفات بتقيد بطريق الإيجاب (قوله لاسيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما ان يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالإيجاب والسبيل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسطه التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بالتوسط

شيء أصلاً ولك أن تجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ما قيل) القائل بحرا بادي حيث أمان الشارح في عدم مغايرة التكوين لقدرة والارادة ومنع دليل الخيال على مغايرة أيها بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يعم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً فتدبر (قوله ووجه

الاندفاع ظاهر) أي اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان تجوز كون ما به الامتياز والارتباط أمراً اعتبارياً فادفع في دليل المغايرة ووجه الظهور في الأول ان المقصود من بحث الامتياز امتياز المتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولا شبهة في ان هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب في ان ارتباط الفاعل بالمفعول إنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصود من البيان الا مجرد اثبات أمر مغاير للقدرة والارادة فقدم ترتب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لأنها متأخرة عنها فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المنتسبين بالطريق الأولى (قوله ولا شك ان

وجود الصفات وزادتها من أنه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعالم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسووع ما لم يعم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثاً مثلاً لتعلق التكوين بوجود زيد في الأزلي في وقت كون الشمس في الأسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وان كان التكوين متعلقاً به في الأزلي (قوله وهذا هو الاسباب المتين) لا يظهر وجه الانسية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون إشارة الى أن تعلقه حادثاً على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الأزلي بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون تعلقه قديماً ويكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الأول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فقدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت برجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لان لم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بمحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجوده للقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود القدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم لتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لاني كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون

(٣٥ — حواشي المغاير أول) ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود القدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح به الخ) أي بكون التكوين من الاضافات عند القائل بمحدثه يعني انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أزلي بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدلل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأجابه ولم يريدوا بمحدثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات النفس حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذلك والا فقد افترى عليه اهـ (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه محتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي عنه قول

الشارح الخ) وذلك لأن الشارح جعل المشار إليه بهنا سبباً للقول بالإشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والأفهم أنما يقولون الخ وحاصله أنه ينتهي الرد المذكور بانتفاء المشار إليه بهنا فلو كان المشار إليه بهنا كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية فظاهر أنه بانتفائه ينتهي الرد المذكور لأن الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحادث وأما إذا كان المشار إليه بهنا اثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الأجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه أنه كيف يتصور كون ثبوت اختيار

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فلما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه التقدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والفرض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع أن عدم التعلق مما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يمتنع عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو مسلم عنده وأن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخشي في توجيه العلادة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمعجب حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوخ نظائره توسيعاً للدائرة فلا معنى للعلادة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجا من العدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهوى والصورة لأنه إذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من العدم إلى الوجود فيكون رداً على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير في الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع مقال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي عنه قول الشارح فيما بعد والأفهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على أولى الأفهام (قوله جملة بعضهم من تسمية الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير الممكن

الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسليم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاما انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب قديماً بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بعينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لأن المكون متعبدون التكوين (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

كلاما مستقلا يانا للمسئلة التي اختلف فيها المانريدية والاشعرية حيث ذهب المانريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عنه وحمل الغير على مايقابل المين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطالب انما ثبتت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تسمية جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشوها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الفيرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الفيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع الحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب المرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لا تمتع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الفيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعبارة وخالفه وأوراقا

ذهب اليه ولا على ما هو متفق عليه بنينا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا للصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله لانها) أي صحة الانفكاك ومعنى موجوده متحققة وهو علة ثوبه لا يفيد (قوله حال كونه اضافة) فقدمه يستلزم قدمها (قوله فان المكون حال بقائه الخ) فتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكوين في تلك الحال وكذلك المكون منفك عن التكوين في الحيز أيضاً حال الحدوث اذ التكوين الاضافي القائم بذاته تعالى غير متعبد بخلاف المكون وذكر هذا أنسب بسابق كلامه ثم وجه عدم وجود التكوين وعدم تحققه حال بقاء المكون ان التكوين من قبيل الفصل أي التأثير وهو غير قار الذات كما بين في مظانه هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقاً لما حققه السيلكوتي وعندى ان في انفكاك المكون حال بقائه عن التكوين بحث وجيه يعلم من علة الحاجة الى الصانع على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول (قوله ولا شك انه لا معنى الخ) وذلك لاننا سقنا الكلام على ما ذهبنا اليه لا على ما

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي) وجه عدم الوجود ان الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة الحديثة الامور
الاضافية الاعتبارية الثابتة له (٢٧٦) تعالى باقتباس الى المحلوقات وعدم الشمول حيث لا شبهة فيه (قوله قال في شرح

وحيثاً ومحيثاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي ان الصفات الحديثة داخلية في
العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من
كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون
من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعي لان المدعي اثبات مقابلة
التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه
مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازيله واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي هو اثره للمفعول (قوله ولو
سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انشكاكاً عن
المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم ان يكون مقابراً
للفاعل أيضاً لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم ان
تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما نقرر عندنا من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى
عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب
المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلها
يراداً على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على
ما قاله المحشي المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يتغير بالمفعول من الشارح
وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه
ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين
المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل مقابراً للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) أي يمكن ان
يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدؤه على ما مر واما مجازاً بذكر اللازم واردة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تمثيلاً حتى
يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للممثل له (قوله وقد عرفت
اننا جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح
نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان محجة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
والصفة الحديثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا
محذور في مقابلة الصفة الحديثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية
لا يكفي لزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واداد بقوله حادث متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحديثة لعدم الصفة الحديثة
لذاته تعالى والا لزم كونه محلاً للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده وحيثاً
ومحيثاً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواقف الخ) دفع لزوم
عدم كون تلك الصفات
غيراً لكن يلزم منه ان
لا تكون الغيرية من الصفات
التيبوتية المقترنة لوجود
الموضوع وهو خلاف المشهور
الآن يكتفي بالوجود النفسي
الآخرى (قوله باحثاً على
توجيه الشارح) أي تقول
المصنف وهو غير المكون
عندنا بحمله على انه كلام
مستقل بيان المسئلة التي
اختلف فيها المساريدية
والاشعرية وحمل الغير على
المعنى النفسي لا الاصطلاحي
(قوله ان التسليمين) أي
ما ذكر في حينها أعني
قوله فلا يكون غيراً
(قوله يلزم ان يكون مقابراً
للفاعل) أيضاً اذا وارد هما
لأنفس التسليمين (قوله
ان التسليمين غير وارد)
أي ان شيئاً منها غير وارد
ويحتمل ان أصل النسخ
غير واردين بصيغة التثنية
ثم حصل التحريف (قوله
بذكر اللازم واردة
الملزوم) فان تعقل المبدأ
يستلزم تعقل المعنى الاضافي
انه هو مفسر في التكوين

مبدأ اخراج المعلوم من المسمم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيراً) أو المعنى ان المكون
مبدأ الفعل يتغير بالمفعول كما ان الفعل يتغير بالضرر مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكنتوي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الوجود بأن نفس الماهيات بمجمولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حائنين مع كون أحدهما عين الآخر نعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزوم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اهـ (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالعينية يبنى كون التكوين صفة حقيقية على مامر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لأن الفعل بفار المفعول كلاماً الزامياً (قوله اما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الأقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله قلتمنى أنه أدوم الخ) هذا المقام مما يحير فيه الاعلام ونحن نقول بأفاضة العلام لا يعني أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تاباً

لارادة الواجب تعالى
ألا يرى أن القائل بالعينية
قائل بتوقف وجود
الممكنات على ذات الواجب
تعالى فيثبت قول لو كان
التكوين عين المكون فاما
أن لا يتوقف وجوده
بالتكوين الذي هو عينه على
ارادة الواجب تعالى إياه بأن
يستقل بذاته في كونه عين
التكوين وموجوداً فيلزم
القدم والاستغناء عن الصانع
أو يتوقف على ارادة
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته مشروطاً بالارادة في
كونه موجوداً بالتكوين
الذي هو عينه فيلزم الأمر

المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقدماً لا قضاءً ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لامدوها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله القدم اما أقوى الخ) يعني أن القدم اما مأخوذ من القدم اللغوي وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية يمشي بودن قلتمنى أنه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق القدم قلتمنى أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين اذا كان نفسه يكون قدماً الا أنه لا يكون قدماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قدماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء أن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودة من الموجود الذي وجوده يقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الحلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وإن كان الحلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل الحشى من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلاً على كون صانعه قادراً مختاراً حكم يدعونه الاصحاب من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قدماً أو حادثاً وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الحياي أمور الاول ما أورده قول احمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لأن العالم حينئذ يكون حاصلًا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الحياي من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون مكمولاً الخ وتربيته على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أوردها عليه من أنه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره الحشى في دفع الثالث فليس ببنى قطعاً لأن ملاحظة الوجيب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما ههنا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التبيين لأكليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومعنى هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عنه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عنها ومن البين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذ الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والتترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لأعلى الحقيقة لكنه لا يدفع الإبراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

فانه اذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه للتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعى الخصم أن مبدأه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الوسطة) بأن يقال نظام العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره عالماً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك اذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتدر الى مؤثر وكل مقتدر يحدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد فبقى أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرؤية الح) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لأن الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص راياً صفة الراي وإنما حمل الشارح على الاول مع أن الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولأنه المتنازع فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي وأن كان كل منهما لازماً للاخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

الوجود فلا يدفع به الإبراد الاول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فانه محار الافهام أفاده الفاضل الكتنبوي (قوله فانه اذا كان موجباً الح) فان القول بأن الصادر هو الاصلح يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لا نسلم انه اذا كان موجباً لم يكن هناك الاوجه واحد اذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز ان يصدر الاصلح من الوجوه الممكنة بالايجاب

كون

خصوصاً اذا رجحه تناسب النكالية (قوله واستدل عليه)

أى على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مقتدر يحدث) لا كلام على دليله الا في هذه المقدمة وقوله لأن تأثير المؤثر فيه الح دليل عليها لكن لا يثبتها لأن شقاً رابعاً لم يذكره المستدل وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المقتدر اليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الح) نقض اجمالى بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الح) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الح) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل السوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك النقص (قوله لتبادره منه) أى من كلام المصنف حيث أضاف الرؤية الى المفعول فالتبادر من المركب الاضافى أعني رؤية الله المعنى المبني للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الرؤية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازماً للاخر) فان رؤية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرئياً وبالعكس فكل منهما لازم للاخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثلاً) أى في نظر العقل والقوي الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحثي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي وهنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقص الجسمية ونحوها فجوابه هو اناسهنا ان العقل اذا خلى وقسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويت تعالى اذ لم يسم برهان على امتناعه فبقي على الجواز الاصلى وهو يكفي هنا اهـ (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريد ان قوله لانا تفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لالانا قاطعون برويتهما وان المراد بروية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لالشي آخر بقرينة مقابلته لرويتهما باستعمال البصر ولاشبهة في ان محمول السكرى اعنى قوله فهما مرثيان عين المدعى الذى هو روية الاعيان والاعراض (قوله لدخول الدم في مفهومهما) ولاشبهة في ان الدم غير مرثى (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرثياً (قوله الى ان المرثى هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثلاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمجد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا ونمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسمياً مكيفاً بالموارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقد دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يترضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السميات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكدوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فليبه البيان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بمحمل المدعى جزاً من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا تفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرثيان ولا يخفى فسادهم وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعنى كون الاعيان والاعراض مرثيين فانا تفرق باستعمال البصر بين الاعنى والاقطع مع عدم كونهما مرثيين لدخول الدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز اذ يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لاتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرثى هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكيمة الى ان المرثى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شهاباً من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذاه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الايمان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العام تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله

قلت الخ (قوله انما يدفع التقض الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع التقض بجيبها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمناهية والمصلومية أو لاثنتين منها فقط كالتخلوقية لكن لا يدفع الا التقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة روية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا يثبت كلام الشارح الى قوله أحجب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها على أنه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعتراض كان أيضا مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وأيضاً قوله قالواحد النوعي قد يسلل بالاختلافات الخ صريح

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر متنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلاً للتحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلاً للرأي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومنعاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعية الوجوب وأحجب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع التقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالمناهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتخلوقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم مادة الشبهة ما سيجيء من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحادث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رويتها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فدفوع بما يذكره فيما بعده من أن امتناع وجود الروية بقصد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضاً لو علت الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية الامكان لصح روية المصنوع الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا ينصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس المعدوم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للروية فلا يثبت صحة روية الواجب نقل عنه وأنت

في ان مراد المعتراض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير
ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعتراض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عديماً كالحادث والامكان أو وجودياً كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه ليكن يدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود وصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه (قوله شرطاً للوجود) أي لعلية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتقدير الدليل) يعني انا نأخذ في الدليل المذكور بمجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا نأخذ فيه الكلية الفائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أوجب بان المراتب الخ) نقائل ان يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضاً كذلك وما ذكره المؤلف المحشي لا يدل الاعلى كون الجواب عن الاعتراض الاول مجرداً عن الطريق السابق أفاده الفاضل عبد الرسول (قوله لرؤية الجوهر والمرض) التعرض لها في

خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى ما ذكره في شرح للمواقف ويؤيده ما ذكر فيه ايضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ولعلم ايضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لا بالمدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حمل العلة هنا على المتعلق مما يحل نظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مالم لا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والمرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه انما يدل على أن علة أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأوجب بان هذا جواب بتغير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وقبه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير للطريق السابق بحيث يدفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا بدتع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٣٦ - حواشي العقائد أول) قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا ولاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالأظهر الاقتصار على التعرض لاستلزام المذكور

(قوله بان تلزم صحة ملموسية الواجب) أوجه الفاضل الحشوي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزئياً بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضاً أن يكون ملموساً بالقوة الالامية لا في مكان ولا في جهة ولا تماساً بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) التماس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا قصر

الحشوي والفاضل الحشوي هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والمساوية فلا يصح أن يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المدعوات بل المرنى من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالاً لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضغاً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فاعلم تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض لصحة ملموسية فان الدليل المذكور يعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان ملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما نقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو ليس الجواهر التي تركيبها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والحسن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قاله الفاضل الحشوي يمكن أن يقال ان صحة ملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة ملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضوعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا تلزم صحة ملموسية الواجب فان ما نقرر من الشيخ الاشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالخطئة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة التماس الا أنه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسوعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة ملموسية فقوى والا تصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله رد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالمكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتعة مطلقاً بالاستقرار الممكن والسرفي جواز تعليق الممتنع بالمكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أجيب بأن المراد بالمكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

بصحة للملموسية أيضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل للذكر كراه (قوله والا تصاف الخ) من تمة مقول شرح المقاصد قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلة العقلية لا يخلوا عن شوب السكدر والمعتد في ذلك هو الجمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فلم يرد هذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لامن تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب اليراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

والمعلق بالمكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما بدله عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله أجيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

(قوله وما الرد الخ) أى الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله فى آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمنع لا بالذات ولا بالغير (قوله لان استقرار الجبل حين الخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ للقاتل أن يبدل قوله وحين تعلق الخ مع تعلق ارادة الله الخ على ان له أن يقول كما (٢٨٣) ان كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وان لم تكن كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذا الارتباط والتعليل بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض أن المتعبر فى الارتباط ووقوع المشروط فى نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع المشروط انه يقع المشروط فى نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط اذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة فى الارتباط والتعليل وان أراد به ان المتعبر فى الارتباط ووقوع المشروط

عدم علة ليس كذلك بل التعليل بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه متمنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المتعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلق ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وإنما الحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل الحشى والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا اذ اتنى اللازم اتنى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم متمنع الاتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن فى نفسه قلنا ان يقع المشروط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرواية مجاز عن العلم الضرورى الخ) يعنى ان الرواية فى أرنى مجاز عن العلم الضرورى أى ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أرنى النظر اليك اجعلنى عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعنى لو كانت الرواية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الرواية لا يشمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه مخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقب (قوله وبرد عليه ان المراد الخ) أى يرد على العلو ان المراد بأرنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضى التلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار إنما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرواية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لمخاطبه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما فى المرتى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكناً فى حقه

فى نفس الامر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فممنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر فى الارتباط ووقوع المشروط مطلقاً وان لم يقع الشرط وهو بهدم التعليل والارتباط وان أراد أنه لا يفرض وقوع المشروط كإفرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط فى نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط فى نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه فى نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

(قوله أي فعل الخ) شرح
للكلام المحض الخبيث
وجواب عن الاشكال الذي
أورده الشارح على المعزلة
الذين تمعوا بطلان تالي
الدليل مستندين بأن موسى
عليه السلام ما سأل
الرؤية لنفسه بل السؤال
كان لاجل قومه وأبطل
الشارح هذا السند باستلزامه
خصوص الفساد وأجاب
المحضي الخيالي عنه باختيار
شق ثالث اعانة للمعزلة
والمفهوم من كلام السيلكتي
اختيار الشق الثاني ودفع
الحذور وهو كون السؤال
عبثاً لا يقال ان الحذور
ليس بمندفع لانه على تقدير
عدم توقف علمهم بالامتناع
علي أن يصدقوه في حكم
الله تعالى بل تراني فسؤال
موسى يكون عبثاً لا ناقول
ان السؤال لاستماعهم اخباره
تعالى بامتناع الرؤية فيحصل
الفائدة ولا يكون عبثاً
(قوله لكن الظاهر من
مذهبهم الخ) لقائل أن
يقول مرادهم بكون
الادوات البصري مشروطاً
بالشروط المذكورة ان
الادراك الذي يكون بدون
تلك الشروط ليس ادراكاً

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية
يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل
العقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو
حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا
لا نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى
على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى (قوله روي أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي أنه تعالى أمره أن يأتيه
في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليخلف منكم رجلاً فتشاوروا
فقال ان لمن قد أجر من خرج فتعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من
الحيل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا ساجداً فسمعه تعالى يكلم موسى عليه
السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم انهم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين
الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من أخصيار المؤمنين فلا يرد الاشكال
الذي أورده الشارح أصلاً لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نعلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن
يصدقوه في حكم الله تعالى بل تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر
من جانب قدسه تعالى بل تراني كما سمعوا الاوامر والتواهي حين السجدة وغشي الغمام نعم توقف
على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان يسمعوا الجواب لكن موسى
عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نعلم ان
كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن
دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاً هذا ما منج
بخاطري العليل وذهني السكيلي في وجه حل الاشكال الجليل والفضلاء في توجيه مقالات كلها
تصفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا تراعي انما
هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتنلق بذاته
تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالبعصرات الجسدية أو لا يجوز فنحننا انه لا يجوز
ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية الخالقة له في الحقيقة والمهاية واللوازم
والشرائط المسببة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم
بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لوجوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري
بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري
مشروط بالشروط فالنزاع اذن منقوض لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون
توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرون توقفه

بصرياً عندهم ولو كان لا يبصر دخل فيه ولو سماه غيرهم ادراكاً بصرياً رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية عندهم

(قوله بمحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ (قوله الأبري الخ) تبوير لجواز أن يكون عديم مدح المعدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النقص (قوله فيفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم أن ثبوته صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدها فيحتمل أن تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون فيها صفة نقص لا يقال تجزم يكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان الذين هما اداة الحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا نرى ان التشو والهاء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل اقاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتعاضد المذكور هو تخالف من غير تراضي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عديمه صفة مدح محتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لا امتناع بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نفسه الأبري أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد فيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بسلامات النفس من الحدوث والامكان والتجدد والسرف في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل مانع عنه من صفات النقص والالام يكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نفسه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكذلك كان النفي أقوى كان التمدح أقوى الأبري انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والالزام باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق اقادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والاقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن ونوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقع ذلك المميز لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يثبت عن العلم الكلي كما يعمده به البدية بخلاف الكسب فانه صرف القسرة والارادة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمميز ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فاما تصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فكارة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كخلق بيته (قوله مما أتى به) أي بما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أما الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي يجب في الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

ولا يبعد أن يجعل عنوانا الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولنا) أي ولأن العلم بالعلم ضروري بعد التوجه قبل أن العلم الضروري قد يكون تابعا للعلم النظري مع أن كون النظري مكتسباً من الضروري يقتضي أن يكون النظري تابعا للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الإيقاعات) لأن الموجود في الخارج إما واجب أو ممكن ولا شبهة في أن ذلك الأحداث والإيقاعات ليس واجبا فيكون ممكنا والممكن الموجود لا بد له من علّة والأحداث المتعلقة بهذا الأحداث أيضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب) لأن ما يعملون في قوة عملهم فالمصدر وإضافته حكيم فهو المراد بإضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية إضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق (قوله فانها موضوعة في الأصل للعهد) لانهل أن يقول لم لا يراد بها الممول الخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدرا أو حاصله فلا تخرج الإضافة حينئذ ليس

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً أما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع ما قال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ما قيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور بعلمه بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهما ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركه أصعبه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المفعول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري أعني الإيقاع والأحداث أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حل إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للعهد على ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود إذ لا شك أن المفعول يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه مفعول النجار باعتبار أنه تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد ببعض الممولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصود وهو أثبت أن جميع أفعال العباد وممولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة إذ لا خلاف لهم في أن أمثال هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قبل الحاجة إلى حل الإضافة على الاستغراق لأن المراد بالعمل المفعول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه مفعول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فبم المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمفعول على هذا المعنى لا يشمل المتوليدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمفعول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الإضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة) يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستغراق بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة فانها موضوعة في الأصل للعهد إذ هو الأصل في التعريف فلا بد في إرادة الاستغراق هنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

بها الممول الخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدرا أو حاصله فلا تخرج الإضافة حينئذ ليس عن أصل وضعها وبم المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أى من قوله ثلاثاً يحتاج الى حذف الضمير (قوله كيف الخ) أى كيف يصح التخصيصان المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذى هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متفقان فاشار الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثانى بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتعدي الخ

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحشى الخيالى اذ الظاهر ان هذا المقام اشارة الى ما ذكره من كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة فيكون هذا معناه لما ذكره الشارح رحمه الله سابقاً من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أى ذكر أ حكماً (قوله باعتبار الخلية) أى لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قبل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الاول (قوله هذا الجواب) يعنى به الجواز الثانى (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعذور (قوله تمثيلاً الخ) يعنى أنه استمارة تمثيلية شئت هيئة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مضوية لأرجحيه على للموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحشى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أى قد بوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد بوجه أيضاً بأن المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلة منزلة اللازم بحذف المنفصل يدل على أن المراد ان من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله وينعمون كون الخلق الخ) يعنى ان المعزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة وينعمون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات وأسباب وينعمون ورود الآية السابقة أعنى قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهما أن المكلف به أمر اختارى البتة) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل اذ قد اتفقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله انما لا نسلم الشرطية للمذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الخلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الانعام المذكورة ترتيباً عادياً مثل ترتب الاحراق على اساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يستل عن ليهما بأن يقل لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على اساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استصحابياً والذم اعتراضياً كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما يستفاد من الجبرية أيضاً فهو علينا لانا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وان لم يتم تكونها بغيرها والمعنى قول له أحدث فيحدث غيب هذا القول لكن المراد السلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعذور وانما قال الشارح لا يبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الابداء وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للعقاب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بمقتضى الارادة بلا مل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع غيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداً فكان أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئاً فيحصل عقبيه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان الاستمارة التمثيلية ألقى ببلغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيلكون على الاستعارة التحقيقية أقاده الفاضل السكتبو

(قوله في العالم العقلي)
 أراد به عالم المحررات
 ذاتا وفلا المسماة بالمقول
 النفاة عندهم (قوله أحدها
 اللغوي) يعني أقام الشيء
 المدرج فيه الحكم والخلق
 والامر والاعلام والتبيين
 (قوله مصطلح الاشاعة)
 يعني الإرادة الأزلية
 المذكورة (قوله مصطلح
 الفلاسفة) يعني مبدأ
 وجود جميع المخلوقات
 على الوجه المذكور (قوله
 ستة معان) الخلق في
 قضاها سبع سموات
 والامر في وقفي ربك ألا
 تصدوا إلا إياه والحكم
 في واقض ما أنت قاض
 والاعلام والتبيين في وقضينا
 الي بني إسرائيل الآية
 وهذه الأربعة كلها لغوية
 والاشارة الباقية هما
 المصطلحان المذكوران
 ومنشأ اثبات الأربعة
 اللغوية عندهم التنبيه لما
 ذكره الشارح في التلويح
 من أن المعنى اللغوي ليس
 إلا الأعلام والمذكورات
 من شبهه وتعاريفه (قوله
 عن أصل الاعتراض) أي
 الذي ذكره الشارح بقوله
 لا يقال الخ

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاوله أمر واستعمال آلة وليس ههنا
 قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا
 ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاها سبع سموات) قال الشارح
 في التلويح التحقيق أن القضاء أمام الشيء أما قولنا كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبد إلا
 إياه * أي حكم أو فضلا كما في قوله تعالى * فقضاها سبع سموات * أي خلقهن وأتقن أمرهن
 انتهى كلامه فلم يما ذكر أن ما وقع في شرح المدة أن القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله
 تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى *
 فاقض ما أنت قاض * حيث جعل إرادة الأمر معنى مغايرا لإرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
 والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قبل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا إلى بني إسرائيل
 في الكتاب لتفقدن في الأرض * الاعلام والتبيين اللفظ مرجعها واحد أعني أقام الشيء قولنا يعبر
 عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أي إذا كان المراد به الخلق
 مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب
 الاوادة على ما عرفت قبا سبق (قوله وفي شرح المواقف) أن قضاء الله تعالى قال فيه اعلم أن
 قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فلا يزال وأما عند
 الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل
 الانتظام وهو المسمى عندهم بالنهاية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جعلها على
 أحسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوائف للاصفهاني من أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع المخلوقات في النوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجمعة وبجملته على سبيل الابداع فهو راجع الى
 تفسير الحكماء وما أخذ منه فإن المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ
 جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وأما قلنا المراد ذلك
 لأن ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم أن القضاء عبارة عن وجود
 جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
 الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التبريل في قوله تعالى * وأن من شيء إلا عندنا خزائنه
 وما ننزله إلا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث
 قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
 أن ليس للقضاء إلا ثلاثة معان أحدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعة والثالث مصطلح الفلاسفة
 فما قيل أن للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدي الخ) يعني
 أنما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا
 تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا) يعني انه لا معنى للرضا
 بصفة الله تعالى إذ القائل برضى قضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد
 أنه بمقتضى تلك الصفة وهو المتضي وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الرضا بالكفر إنما يكون كفرا
 إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانت خير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني ان ما ذكره المترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تساق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا ستره في صفته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطريقه من حيث كونها متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم لفرضه بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات واما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ لثانيه اذ الرضاء بالتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وتعلقها بها وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اوجب بان هذه الصفة لما كان صدور الا لام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فادفع هذا التوهم قائلوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله) قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التقصى عن لزوم التقص والمفوضية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لا جبراً فلا قص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه قص مشعر بالمعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء) أى ما قالت المعتزلة في التقصى ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومفوضية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله) قيل لا يفهم من الارادة الخ) أى قيل في التقصى عن لزوم التقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضاء به فتوهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم التقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضاً (قوله) وهو كلام الخ) أى ما قبل كلام ليس له معنى يحصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير قيد بعدم الاعتراض قال قول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم التقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل الحنفي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

ظاهر

قوله لا يعني انه لا يظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء (٢٩٠) دون المعزلة مع أنه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

التفويضية هو الامر والنهي ولا شك أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبته إجماعاً لأن ذلك إنما يتم لو كان معنى الامر عندهم مفسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فإن الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر تختلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فإن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أو جده غيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجى تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى أنه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لأن عدم الإيجاب والاضطرار إنما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسبي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فأين المفريشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواء وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأدياً وايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات أمور

مقتضية الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخيالى وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أقاده الفاضل الكنبوى (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الإيجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الإيجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالقوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المغلولات

التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله ما لزم على المعزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالقاً لكل شئ جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم إنما هو بالية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطتها كون الفعل طاعة أو معصية وهذا يبينه مذهب اليه المأريدي

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩١) لا ينافي ان يكون صرف الارادة

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجملة أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أعمال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسهم وقوله اختيارية رد على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وأما الرد على المنزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا (قوله الا أن بعض الأدلة لا يجري الخ) وهو قوله ولأنه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقوب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد رد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف برد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادامه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا يان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا يان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث علم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفضل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والا فهما أمران عديان لا يتحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ويختلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بأن الإعدام الأزلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلو كانت مسبقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث وبؤيده ما في شرح المواهب العدم ليس أثراً محضاً لا لقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى الغادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً وأما الجواب بأننا لانسلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لاني المعدم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لامن علام الغيوب

لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليأمل اه (قوله لان الارادة) منفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لايزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً خالق بالضرورة والا لاجتماع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي الواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فتقولوا لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا أن نقول لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولنا نقض الدليل المذكور بأفعال البرى تعالى ولعل مراد هذا الحشني من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

يعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط بالوقوع فتقولوا لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا أن نقول لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولنا نقض الدليل المذكور بأفعال البرى تعالى ولعل مراد هذا الحشني من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

(قوله وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالارادة السكية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالسكية بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يجز المنوسط وأما الجبر اللازم في الارادة السكية فيقول به المعبرلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام ههنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ما لبس من العبد هو الارادة السكية لا الجزئية ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة السكية بجانب معين هي من مقولة الاضافة وهي من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الوجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فينبذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئاً على ما قرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسميه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجي تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً أما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازيلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال ان تعلقت بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقيق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وأما المناقاة له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بمعناها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازيلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وهذا عرفت ما في كلام هذا الحنفى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الحنفي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته الخ) والسر في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط
وتكلمة ما في قوله بخلاف
ما في أفعال العباد عبارة
عن المرجح الموجب لكن
ينبغي ان يعلم ان القول
بان المرجح في أفعال العباد
هو ارادة الله تعالى مبني
على السؤال الذي ذكره
الشارح بقوله فان قيل
فيكون فعله الاختياري
واجباً أو ممتنعاً لا على
التحقيق من ان المرجح
الموجب في أفعال العباد
ارادتهم (قوله يلزم الجبر
فيه) أي في فعل العبد
الدال عليه الأفعال دلالة
الجمع على المفرد (قوله فانها
متبوعة لتعلق علمه تعالى
الخ) حاصل كلامه ان
هنا قياس مساواة يثبت
بهما كون ارادة العبد متبوعة
لتعلق علمه تعالى وارادته أي
موقوفاتها لتعلقها هكذا
تعلق علمه تعالى وارادته
موقوف على نفس العلم
والارادة له تعالى اذ ما لم
يوجد الشيء لم يوجد
تعلقه ونفسهما موقوف على
تعلق ارادة العبد ثم نجعل
هذه النتيجة صغرى لقولنا

تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو التوفيق المطلوب الذي في قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان أراد بها نحو الغني والفقير فالظاهر ان لفظ الافعال لا يشملها اذ هي صفات لا افعال وان أراد بها نحو حركة الارتعاش فالظاهر ان افعال العباد لا يشملها (٢٩٥) اذ الظاهر من افعال العباد

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يمكن الخ) لا يخفى ان التحسين المذكور ليس اثر القدرة بل اثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا حقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله واللاحق فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أي علماً بترتب الخ فقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار المحلية) أي لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم اذ لا فعل له (قوله ولذا) أي لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال

التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجد لها سواء تعلق بها ارادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها ارادة تعالى بتوسط اختياره و ارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك و ارادة ترجيح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيباً ظاهرياً فان قيل ذلك الترجيح المفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجواب بقا أو فعل العبد فيكون العبد خالفاً لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بمحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لتلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخضة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفادته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبر في الافعال

مع الفعل) أى اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدم زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على ما مع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ان لا يجرى في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا معدماً أيضاً اذ ظاهران

الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لحلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشئ) لان قصد الاستعمال الخ) أى ما ذكره صاحب القيل ليس بشئ أما يان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لان استعماله موقوف على القصد وتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بمحدوثها عند قصد الفعل أعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما يان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي بخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلاً وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقياً زمانياً بل الشيء بالتأني لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف الصد قدرته وارادته بحيث يتمتع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أى وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قبل عليه فيشذ لا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أنه لا تكون للشركة في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الاجهاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعزلة فانه لا يدل على الانفصال بل على انه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستعانت (قوله وليس بشئ الخ) أى ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسلم انه أقبح شركة من المعزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستعانت قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى في ملكه الخ) قيل الوار للمحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أى علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعندما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقية ولم يكن دائراً معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فاقاله الفاضل الخنبي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل) أى اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدم زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على ما مع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لا يثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ان لا يجرى في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا معدماً أيضاً اذ ظاهران

عدم الشرط العادي والحقيقي يستلزم عدم المشروط

(قوله لانه) أى جهور
 الاصحاب والا فبعضهم ينفي
 كون الشأن فيها التأثير أيضاً
 (قوله فقط) متعلق بكسب
 القبيح أى يكون وجه
 الذم عند هذا القائل هو
 كسب القبيح فقط وهو (أى
 القبيح) التضييع الذى قصد
 اليه بالقصد الى ترك الواجب
 لا التضييع المترتب الغير
 المقصود الغير المكسوب كما
 هو كذلك عند القائل
 الاول (قوله) وما ينبغي
 ان يعلم الخ (دفع لما
 يتوهم من ان الشارح قصر
 فى بيان وجه استحقاق
 الذم والعقاب حيث اقتصر
 على ان الوجه هو ترك قصد
 الفعل ولم بشر الى الوجه
 الآخر الذى هو كسب
 القبيح وحاصل الدفع ان
 المستفاد من فربيع
 الاستحقاق على التضييع هو
 ان الاستحقاق تارة يكون
 لترك قصد الفعل لوجود
 التضييع حين ترك قصد
 الواجب وتارة لقصد فعل
 الشر الذى هو كسب القبيح
 لوجود التضييع فيه أيضاً
 اذ التضييع يوجد بترك
 قصد الخير بقصد فعل
 الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في
 كلام الآمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله
 تعالى فحينئذ تسميتها علة أو شرطاً حقيقة مما قاله الفاضل المحشي من أن كون شأن القدرة التأثير غير
 مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ابراده غير مسلم لانهم إنما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله
 بشر الى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعنى ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
 بمعنى عدم اتيلها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على
 ماهو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
 على ما مر من ان الاعداد ليست متعلق المشيئة والقدرة وأماخذ من يرى أنه مقدور حاصل بصرف
 الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر
 وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وأما فسرنا ترك الواجبات بعدم الايمان لان الترك بمعنى كف
 النفس عنها عند تهيج الاسباب وميلان النفس الى للفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة
 بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيج الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف
 الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول
 الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
 قد لا يعاقب بفعله من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب
 بذلك كان ملائماً لظن الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان
 استحقاق الذم والعقاب لازمة مبدأً فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع
 ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطو فعل الشر بدون القصد وأما القصد
 فلا قال في تهديد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب
 وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان
 ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يشترط يحاسب
 لقوله تعالى * وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر
 والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم
 والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعنى صرف القدرة
 اليه على ما سيجي في قوله وحجة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر
 وتضييع باختياره الخ وإنما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من
 المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ)
 أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزايم مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل
 الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها
 محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبنياً على
 مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ
 ممنوع اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

(قوله أقول ان كان الخ) محاكاة بين المحشي والخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٢٩٨) والاشتغال بقرير المذهب أم من الاشتغال برد مذهب الغير على أنه لا يقوت

الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله) رعاية ظاهر قول الشارح الخ (أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركازة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عيناً ويمكن ان يقال المراد من المعزلة في قوله

قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمّا يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقديمها مطلقاً وان كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جملة الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا تقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد التفض بقدرة الله تعالى وتقرير التفض انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية أجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متممة في القدرة الحادثة لكانت متممة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متممة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون محبوزاً دائماً لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولاً وليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله أنما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزم تكليف العاجز على ما ستره فالتزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نقاه وبهذا ظهر ركازة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمّا هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه أمّا يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

ومدعي المعتزلة الفرق الاولى فقط لا كلنا الفرقتين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركازة هذا ولعلم ان النسخة الامر الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لا الثانية العاطفة ومنها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر

(قوله ليست مساوية لقدرة الحادثة الخ) لا ينبغي ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة الفاسد في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام المرض بالمرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحالتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٣٩٩) الحادث أموراً اعتبارية أو أموراً

خارجية أو كلاهما فالعرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادثين المذكورين اذ لا يلزم الحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية تحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى الحشى بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يتمتع قيامهما مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وأنه يتمتع قيامهما مع الخ المعنى عليها امتناع بقائه الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقرير ما به لو لم يتمتع قيامهما مع الخ لامتنع جعل أحدهما فقط نعماً للآخر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فالف الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا ينبغي قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة الاولى لاتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام المرض بالمرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية لقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام المرض بالمرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمتميزة أرادوا بمجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطبق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أى مقارناً لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدى الخ) أي وقع في كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وإنما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا ينبغي (قوله بمعنى تبعية في التحيز) انما فسر الفيسام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالمرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يتمتع قيامهما معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعماً للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعماً للسواد مثلاً دون المكس فالقدم مثله فثبت انه يتمتع قيامهما معاً بالحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترا يكون أحدهما فقط قائماً بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعماً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

(قوله مصادرة) لأن أصل المدعي كان إثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب وقد أخذ في إثباته قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الأسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل أن يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصراً على هذا السند أعني قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة الأسباب إذ يجوز أن يستند المنع المذكور إلى بداهة عدم الفرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ويقول المانع لأنسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي لبدهة أن لا فرق بينها وبين سلامة الأسباب إلا بالأجمال والتفصيل ولا شك في أن السلامة وصف إضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فإذا استند المنع إلى هذا السند ثبت صحة التفسير وبتمه الكلام وإذا ثبت صحة التفسير فله أن يستد المنع المذكور إلى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

بالحل بل جاز قيامهما معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الأمرين القاعين محل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الأولين لأنه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني أن المكلف وصفاً إضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والمأهة يعبر عنه تارة بلفظ بحال دال على الإضافة وتكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الإضافة صريحاً وهي سلامة الأسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وإن لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما أن الاستطاعة وصف ذاتي له لأن المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فإردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً وإلا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لأنه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالإضافي وإن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما منع بخاطري الكليل وذهي العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال يعني أن الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان إضافيان لا فرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ولا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لأنسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب لأن سلامة الأسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأنه حينئذ يصير قوله والالم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وإن أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلأن قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لا يضر لأن فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب فلا حاجة إلى دفعه وأما ثالثاً فلأن أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أقاده بعض الأفاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل أن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب إلا أنهم تسامحوا في ذلك إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الأسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع إياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع إياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فإنه حكي

عن امام الحرمين والامام الزاوي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره الحاشي بقوله
وقد يقال ان ابا هب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت
تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لفدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء
وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس
بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكييفاً بما لا يطاق على ما سيذكره الحاشي
ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده
والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما تمتع في نفسه) كاعتماد
القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة تخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كعمل الجبل والطيران
الي السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان
كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أي التكليف
بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من أصحابنا بناء على تجوز الامامين على ما مر
واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو
تصور تصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن
ممتعاً لذاته وهذا كنصور الاربعة بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس
بزواج ليس بأربعة ونحقيق هذا الكلام في شرح المختصر المصنوع (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الخ)
بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ)
لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد
(قوله والثالثة يجوز وقوع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً
اجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما
تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قبل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري وليس
المراد ان التكليف بالممتنع لذاته أو مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى *
لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يهدا الخ) دفع لما
يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف
متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لا يعد هذه المرتبة أي المرتبة
الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى انه يمكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ)
أي قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله
فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ما ليس
في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ
التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله)
وذلك الخ) أي الاتساع
المذكور مرتكب لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الخ) فاذا لم يكن لها تأثير
فهي في قوة العدم فكما انها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف الحال فكذا اذا
كانت في قوة المعدوم (قوله)
لكن أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صفة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر اصر في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يعد الخ) قال
النزاع الى عد هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عدّها
قال شيخ على الاول ومخالفوه
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاوليين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جوازه (قوله)
 ان يكون الحكم بعدم الوقوع (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريدان
 ما ليس في وسع العبد محكوم عليه بمحكين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق واثباته النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز ان يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذنبك الحكمين لجميع مراتبه بل يجوز ان يكون الحكم المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطى (قوله في المقصود) هو انه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراد (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه ليس في كلام العرب رفع الإيجاب الكلي بهذا الوجه أعني ان يكون قيد شيء لافس ذلك الشيء إيجاباً كلياً ورفع ذلك الشيء المقيد بالإيجاب الكلي ويكون المراد بذلك الرفع رفع الإيجاب الكلي لذلك التقيد

أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة يحمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول إلا يرى أن من قال أطعم رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر بإطعام جميع الرجال وأكسهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ولك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المشع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى أنه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله) وقد يقال أن أبا هب الخ (يعني أن أبا هب كلف بالإيمان والإيمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحيته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحيته به أن أبا هب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصدقاً كان عالمياً بتصديقه علمياً ضرورياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني المشع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني انه إنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالمتنع لذاته ثم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً ان هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي العنقدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحيته به ومعنى لا يؤمن به رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي فلا يناقيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة إشارة إلى ما ذكرنا من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواظف وحاصله أن الإيمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما الحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال أما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الإيمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

(قوله فهو كقوله تعالى ثوح الخ) يعني ان المقصود اعلام النبي بحاله (٣٠٣) حتى يئس من ايمانه ولا يكذب

خاطره في تحصيل ايمانه
(قوله لا يئس في كونه
مكتسباً) قال بعض
المحققين بقوة لذلك والحق
ان مباشرة السبب المستعقب
للمسبب بمنزلة مباشرة نفس
المسبب فكما ان عدم
تمسك العبد من عدم
حصول السبب بعد
المباشرة لا ينافي مقدورته
فكذا عدم التمكن من
عدم حصول المسبب بعد
مباشرة السبب لا ينافي
مقدورية السبب اه
وقال أيضاً العلوم الكسبية
مقدورة عندهم مع انه لا
يتمكن من عدم حصولها
بعد النظر (قوله وبعد
المباشرة غير متحقق الخ)
يعني هذا الذي ذكرناه من
تمكن ترك امتداد المتولدات
حين مباشرة أسبابها اذا
أريد عدم التمكن حين
مباشرة أسبابها ولو أريد عدم
التمكن بعد مباشرة أسبابها
فتقول تمكن ترك الامتداد
بعد مباشرة أسباب
المتولدات الممتدة غير
متحقق في أفعال المباشرة
الممتدة أيضاً أي كما انه غير
متحقق في المتولدات الممتدة

فهو كقوله تعالى ثوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان
هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق
بالممكن يمكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جداً لان
الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره
الشارح بقوله وحلها قض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلك
بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان
فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال
لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد
والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمعلم
الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع
انا نعلم بالضرورة أن حالتنا بالقسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالتنا بالقسبة الى المتولدات الحاصلة في
غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فلم أنه لا اكتساب في جميع
المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم
حصولها عنده قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عنده بعد مباشرة ما يوجب
حصولها فلم يكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد ألا يرى ان فعل
العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الإرادة والقدرة مع أن العبد مختار
فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة
الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة زماناً وحاصله أنك اذا ضربت انساناً حتى حصل فيه ألم ممتد زماناً
فإنك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضرباً ممتداً زماناً فإنك
اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زماناً فإنك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه
لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد
من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زماناً فانها قائمة بمحل القدرة مع أن
العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول
ما ذكره كلام أو هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق
حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لتأمكن على أن يضرب ضرباً شديداً فيحصل
ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فانما بعد تحقق
الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم بعدم القدرة على امتدادها لا يدل
على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدوراً لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز أن
يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعنده فلا قطع بالموت ولا بالحياة
(قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري
لأنما الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق (٣٠٤) المقتول) قال الفاضل الحنفي وهذا التحقق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

لما ثبت في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل ولثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الاجل بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر يأتي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت فالصواب أن هذا ليس منطقياً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فلتأمل (قوله على تعط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المباعدة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلاً فها نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فما رد على سوداء ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكره وبالبيضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورد أن لا نسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

امتداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت يدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لما ثبت القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله إليه) يعني أنه تعالى لما أقدم القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل الحنفي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه إذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وأن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لضعفياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى * فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وأن لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختصار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى ولكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله إذا جاء أجلهم لا على الجزء فقضى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وإن صح مع المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين أن قوله لا يستقدمون عطوف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يمنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك بمنع التأخير عنه وأن كان الثاني ممكنة عقلاً وذلك لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدماً فها ذكره كالمجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطوف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون تقييداً على تعط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كنهه فأرد على سوداء ولا يضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل الحنفي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والخفي أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بدئية الخ) يعني أن المعزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات لئلا تكون

في يلها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تقييماتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة
 لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الخنسي من أن من ادعي الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلاية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعتزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبية فليس بشي لان المعتزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه
 لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفاءها انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة إنما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه ونامة بن
 ابريش يقول انها حوادث لا تحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققه
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 بحصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سبباً
 لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخبر
 والبركة الخ) يعني ان المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الا هم من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالمعاداة
 الابدية (قوله فله خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني للموت والمقتول
 ليس يموت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناول الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ)
 أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعمول عليه عند الاشاعرة (قوله
 فلي هذا الخ) أي فلي هذا التعريف يلزم أن يكون العواري رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع
 به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للمارية في العرف أنه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل
 (قوله وبواقفه الخ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقناهم يفتقون * فانه يجوز أن
 يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناول

(قوله ويتقدم عند المعتزلة)
 بناء على ما مر من ان
 الاجل الذي لا يعيش عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لأفعاله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي المارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصده) أي لكون المنفق المذكور بصدد أن يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه إذا حمل المملوك على (٦٠٠ م) معنى المجهول ملكا بمعنى الإذن في التصرف الشرعي يكون لفظ مملوك

يدون اعتبار الحيثية مخرجا
 تحرر المسلم وخزيره عن
 التعريف فالصواب أن يقول
 حينئذ يندفع خمر المسلم الخ
 باسقاط ملاحظة الحيثية
 من الين (قوله أقول معنى
 قوله الخ) حاصل الجواب
 اعتبار الشق الثاني لكن
 الحكم عليه بقوله وذلك
 لا يكون الا حلالا باعتبار
 بعض افراد المنتفع أعني
 المكلف لا كلها فالتعريف
 باق على عمومته فلا يلزم
 خروج رزق الدواب لكن
 الحكم المذكور ليس باعتبار
 ذلك العموم حتى يقال
 لا يتصور الحل والحرمه
 بالنسبة الى الدواب (قوله
 اذ لا مقابلة بين بيان طريق
 الحق وبين وجدان الخ)
 لانه يجوز ان يبين طريق
 الحق لاحد ويوجد ذلك
 الاحد ويسمى أيضا ضالا
 بل الكفرة كلهم كذلك
 ثم انه أشار بقوله بين بيان
 طريق الحق الى ان من
 فسر الاضلال بوجدان
 العبد ضالا أو تسميته ضالا
 يفسر الهداية ببيان طريق
 الحق لا بوجدان العبد

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
 على المنفق مجاز لكونه بصده (قوله والا لحلال الخ) أي وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى
 الإذن في التصرف الشرعي لحال تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم
 الرزق عندهم أيضا كما سيحكي في الشرح حيث قال وبني هذا الاختلاف الخ (قوله حينئذ يندفع
 بملاحظة الحيثية) أي حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية أي مملوك يأكله المالك
 من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخزيره
 اذا أكلهما مع حرمتها فلهما مملوك كان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما
 المالك مع كونهما حرامين وإنما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي
 بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة حينئذ اندفاع
 النقض بالخمر والخزير ظاهر لمدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا به الخ)
 إنما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على السكك على سبيل
 التعليل لكنه خلاف الظاهر (قوله يقضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور
 في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحنفي المدقق واعلم ان قولهم
 مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ مال الملك وبالمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه
 أيضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
 لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان
 ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق
 الشامل لرزق الدواب أيضا حينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على
 الحلل لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أوجب عنه الخ) أي
 أوجب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
 ولم يمنعه من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن
 التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ)
 أي على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من
 دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوص بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم
 أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فانه جوابكم عن هذه المسألة فهو جوابنا عن
 تلك المسألة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي
 الحيوانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض إنما يرد لو ثبت بطلان كون من
 أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه
 خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضاً فيه فوات
 مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا وهو

مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل الحنفي من أن من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر
 وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا فوات مقابلة الاضلال للهداية اه وسأني من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نوح وفهدينهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نوح وفهدينهم الخ لا متناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالعنى وأما نوح فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشدين وسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نوح فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم إلا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجلبهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يتم الشكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبین له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافق الآيه والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث أنه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث أنه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتدفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدح بآن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلاً عن أن يكون مدحاً (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهتدوا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضاً ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس مهدياً فافصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح فيها عنهم (قوله من حيث أنه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو المقيد

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلاً ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى الحشوي لكان أولى لكن اكنى بما سيذكره من قوله والامر في عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو امانته أو سلب عقله فليس مختصاً باليمن لم يعتبر في الانفع الحشوي لا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله) فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول الحشوي الخيالي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاء بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله) ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر أهل السنة فلا يصح التحسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير وعدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الحشوي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان ائمة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والغال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح بالمقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح بالمقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف بمحمل أن يعطى ويستكر فيقع في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفعله الكرم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتالاه على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب المعاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعنى كلام الزمخشري وقوله ان تغفر لهم

المغفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الح) دفع ما يقال أن المغفرة
كما أنها أصلح على تقدير
أن تغفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي أصلح
في نفسها وقد سلم سابقاً أن
عدم المغفرة أصلح في نفسه
حيث لم يقيد أصلحيته بشي
فيلزم ثبوت الأصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع أن الأصلحية
في نفسه أتما تكون وثبت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
ثبتت الأصلحية للمغفرة
لحالية ووقوعها عندهم (قوله
وان كان يجب عليه الح)
يمكن أن يمتنع على اسمه
الحكيم فان العلم هو الذي
يعلم ظواهر الامور والخير
هو الذي يعلم بواطن الامور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضرر في حقه تعالى ثبت
رجوعها الى العباد فقضي
حكيمه وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودرء المضار والمفاسد
فتفطن فان لله الحجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك
الاصلاح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالاً في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع الزخشي
قال الفاضل الخنسي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزخشي دلالة على أن
عدم المغفرة أصلح كما زعم بل مراده أن الزخشي جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا
لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب
هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على أن في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً
تردداً على ما ذكره الخنسي (قوله وهنا بحث الح) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله اللهم الا أن يقال الح) أي اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بفي الوجوب على
الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب النطق كهيئة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلاح لانني رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم
العلم بعواقب الامور (قوله قبل مناه اقتضاء الحكمة الح) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضائه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس
معناه استحقاق تاركه اللام الح (قوله وجوابه اهم الح) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة قصاً
مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صرح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه قصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا اطلاع عليها وان كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والتبجح العقيلين فانهم لما قالوا ان
ترك الاصلح والاعطاف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله تعالى حكوا

المعتزلة من انه لو ترك لزماً الاخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به قص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى الغاية الازلية) أي يسند الفلاسفة إيجاد العالم الى الغاية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا الغاية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبسط لفيضان الخير والجلود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والتترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فإننا نعلم بقينا أن جيل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصلاً ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعزلة أنهم لا يجملون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكور والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلاح والمصطف والتواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يجملون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتقبح للاشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي نقيض قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان هنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم بحكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتثالها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهران

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

(قوله ان الاختلال به أي بواحد من تلك الخصوصيات لا يجمعها ولذا عدل عن بها الى به) (قوله اضطر متأخروا المعزلة) أي الى القول بان معنى الوجوب الخ (قوله كما في العاديات) أي كون معنى الوجوب أنه يفعله البته نظير العاديات التي لا يقولون فيها بالوجوب (قوله والتعظيم والتعذيب) في التمثيل بهما تأمل ويمكن ان يدفع بان قولهم بوجوب التعذيب والتعظيم ليس من حيث اخبار الشارع بهما بل من حيث وجوب عقاب المعاصي واثابة المطيع والتمثيل بهما من الحيثية الاولى لامن الثانية (قوله ونحو ذلك) كالجنة والنار والسؤال والحساب (قوله اشارة الخ) بقرينة ترك تفيد المقابلات بالاتفاق وتخصيص قوله ولا للعقاب بذلك القيد

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

الاستيلاء يشعر بالاضطراب
والمقاومة والمغالبة أى
يشعر بسبق هذه الأمور
المستحيلة في حقه تعالى
وأيضاً لا فائدة حيث
لتخصيص العرش لأن
استيلاءه تعالى يعم الكل
لأننا نحجب عن الأول بمنع
الاشعار ألا ترى أن لفظ
الغالب لا يشعر به كما في
قوله تعالى (والله غالب على
أمره) لم ربما تفهم هذه
الأمور من خصوصية من
أسند إليه الاستيلاء في أمر
مخصوص وعن الثاني بأن
الفائدة هي الإشارة بالأعلى
إلى الأدنى إذ تقرر في
الأوهام أن العرش أعظم
الخلق فإذا استولى عليه كان
مستولياً على غيره اهـ (قوله
قال الفاضل الحاشي) أى
معتزلاً على قول الحاشي
الحيالي ولا شك أنه سفسطة
حيث قال كيف يكون
سفسطة وقد روى الخ
(قوله ليس المراد بالحي
هنا) أى فيما حكم الشارح
رحمه الله بمحالة تعذيب
غير الحي وجوز البعض
تعذيبه وحاصل الجواب أن
كون تعذيب ما ليس فيه

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى إلا الله ويوصله بقوله * والراسخون
في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفرض علمه إلى الله تعالى وأن
يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء
معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً الثقل الوارد في المعتقدات
العقلية ليس بدليل في حقنا لأن علمه مفوض إلى الله وما علينا إلا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى
(قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك
مما يتبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى
فلان على السرير إذا صار مالكاً وإن لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى
وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بجمل بل يده مبسوطتان * أي هو جواد من غير تصور يد
ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار أحرأهم بها) العرض في اللغة (يش آودن) تفسير
العرض بالأحراق تفسير باللائم لأن الأحراف لازم لمرضهم على النار كما أن القتل لازم لمرضهم على
السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عطف
قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يمرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا
شبهة في كونه بعد الموت لأن الآية في حق الموت وما ذلك الأعذاب القبر إذ لا معنى به إلا العذاب
الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال أن الفاء الخ) يعني أن الفاء تدل على
أن إدخال النار عقب الإغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم أن عذاب القيامة متأخر عنه زماناً طويلاً
فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المتكرون من أن
أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلقائهما استعمال الفاء فتأويل لاداعي إليه (قوله جوز
بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالحون من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكراميه إلى جواز
تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل الحاشي
قد روى رواية مشهورة أن بعض الأشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وأن بعض
الأشجار قد صار باكياً حتى أقطع مأواه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى
وقودها الناس والأشجار الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الأشجار والأشجار أدراكاً يكون سبباً
لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك أن ليس المراد بالحي هنا ما يعاد فيه الروح وبصدر عنه
الأفعال الاختيارية بل ما يدرك الألم واللذة فإذا خلق الله تعالى فيه أدراكاً يكون سبباً لأدراك الألم
واللذة يكون حياً لا جماً ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الأجزاء أو
بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الألم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل أن
تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل
الدفع أنه واضح الامكان فإن الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورها
بذلك (قوله قالوا أن أعيد الوقت الأول الخ) أى قال النافون لإعادة المعدوم يعينه أنه لو أعيد فإن
أعيد وقته الأول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدءاً لأمعادا لأن المعاد هو الواقع

حياة بمعنى الإدراك للذة والألم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد إليه الروح المصدر للأفعال
الاختيارية وإن كان حياً بالمعنى الأول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وان لم يمد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة الموارض المشخصة للشيء فانا تعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله اُجيب أولاً بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة للمعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المتغيرة في الوجود الخارجي فان زبداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا تعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتأثير الذي يحكم به الضرورة اما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص بمقايير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصله في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد الطل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة للمعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المثل لبقاء المنع المجرد أعني لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المتغيرة في الوجود لان المتغير في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدت الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي اُجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لامعاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت هنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً بل معاداً فان كون الشيء مبدأً انما يمرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواضع بعد هذا الكلام ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصراً على التأخير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من الموارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان بباحثك وانت أيضاً غير من كان بباحثي فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التأخير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات انه وفائدة هذه الحكاية مع اباها عن قتاد ذلك الاستدلال التثبيتي على ان ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وان كان من النافين (قوله من جملة معدت وجود الحادث) الاظهر من جملة معدت بقاء الحادث اذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك وقت والمعدالشيء لا يجامعه (قوله بين زمان الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لأن مبناه على فرض إعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم محاليتها (قوله واللازم
 تقدم الخ) لتقدم الوجود
 قبل العدم على الوجود
 بعده (قوله وهو) أي
 وقوع زمان زواك الوجود
 بين زمانين الوجود السابق
 واللاحق (قوله يمنع
 استحالة الخ) أي يمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أي فيوجد وقوله والتخلل
 عطف على إعادة فهو في
 حين الكون المذكور أيضاً
 (قوله ان حاصل الخ)
 أشاريين الحاصلين الى ان
 حاصل الجواب الاول
 يمنع لزوم التخلل بين الشيء
 ونفسه لتغاير طرفي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني يمنع لزوم التخلل بين
 الشيء الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 ما ل الجوابين الى التردد
 بين مراد المستدل فيمنع
 اللزوم على تقدير ومنع
 الاستحالة على آخر

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير إعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ
 لأن المقروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع إعادة المعدوم بأنه اما ان يباد
 الوقت الاول وهو محال أو لا يباد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً
 لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون أيضاً ان إعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء
 ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب
 بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم ان التخلل هنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما التخلل تخلل العدم بين ذات الشيء
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه وهنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان
 من الأزمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعته ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على
 ان الوقت ليس من الشخصات المعبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجاوز التمييز بين الوقتين الخ) أي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم
 ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء متخصله في كلا الحالتين فيكون إعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصات
 والتخلل بين الأمرين المتغايرين من وجهه فان التشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالقض الاجمالي بمعنى لو تم ما ذكرتم
 من أن إعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طريقه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفي بحث الخ) أي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
 المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض
 ونفسه لكن المقصود ان إعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التغير بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لا يهلك جميع ما سواه تعالى مماني

يقطع الاتصال بين الشئيين والوقوع في خلافهما فلا يتصور تخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدم بعينه فانه يستلزم تحلل المدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص بقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وقنع في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى قناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعداء أيضاً (قوله قائله فربق اهلك للكل) أي للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفتها المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك انبان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار رقي المارقون من حضيض الحجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على انه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة بقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في أن المحشور هي الاجزاء الرميعة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأما بعظم قد رم وبلي ففته بيده فقال يا محمد أرى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كول ولادليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ما هو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر مجرداً على ما هو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ يتعلق النفس بين آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعني ان ما بدعيه المعارض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز أن يكون أجزاء الجلد الثاني غير أجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي وأما نفي تعلق الالم بالجسد فغير معقول اذ القوة الالامية تكون في

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصعق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لالهلاك والاعداء بالمره (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارت الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم متلاصفاً في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكاة الانوار تأكيدياً ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخرأ وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) أشار بنفي الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كول دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بين الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

المدعي) أراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الجلد الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه

(قوله وأبرد من الثلج)
 ومن تمة الحديث قوله صلى
 الله عليه وسلم حاقته
 الزرجد وآيته من فضة
 (قوله فان ظاهر الاحاديث
 الخ) قال صلى الله عليه وسلم
 في أول الحديث أندرون
 ما الكوثر قلنا الله ورسوله
 أعلم قال عليه الصلاة والسلام
 فانه نهر وعدنيه ربي عليه
 خير كثير هو حوض يرد
 عليه أمي الحديث كذا
 ذكره بعض المحققين
 (قوله وفي ذكره عليه
 السلام) أي بناء على هذه
 الرواية التي قدم فيها الطلب
 في الصراط وأما الرواية
 المشهورة التي قدم فيها الطلب
 في الحوض فوجهها هو
 مراعاة الترتيب الواقعي
 بين المواقف الثلاثة أعني
 الحوض والميزان والصراط
 (قوله أقوى للطلب) أي
 ادعي لطلبه عليه السلام
 من الحوض فان الاحتياج
 اليه عليه السلام فيه أي في
 الصراط والنجاة عنه أكثر
 من الاحتياج اليه في شرب
 ماء الحوض

الجلد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه ان أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد إذ لا ألم في الجلد
 الذي لا حياة فيه وان أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء
 الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجلي يرد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجليدين قبل الى التماسخ
 ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التماسخ
 هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مغايراً لجلده
 (قوله والاصح أنه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية
 أخرى * قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
 ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله
 والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين تطلبك قال على الصراط فان
 لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهد
 في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام
 فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة
 لا ينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توم وهو ان هذا
 الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب إنما يكون لدفع الظأ
 وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسامح يجوز أن يكون لتتم للدفع الظأ
 (قوله ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له الخ) دفع توم وهو أن يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو
 شرب منه يجب أن لا يظلم مع ان الظأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى أن
 الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب
 بالظأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان
 ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياداً بالله ولا نسلم أن
 الظأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجه ان الطلب الخ) قل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض
 والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في
 الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط
 أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر اتمهي كلامه وبهذا اندفع ما قال
 الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه اذ لا يحسن ان
 يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرأ زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب
 أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب
 في المتأخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ما قيل
 انه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
 تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن
 الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى
 أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فان لكم ما سألتهم (قوله أي نخلقها لاجلهم الخ) توجيه

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائمين الخ) لفظ القائمين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما يدل من الفريقين لصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها في الاستقبال) الذي هو مدعا كما والافال دليل المذكور يثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم يحتاج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كما فليقيد به اذ المقصود اشتراك الازمان وهو يثبت بذلك أيضا (قوله طريان العدم عليه) أي على الاكل وضربا لقطعها أيضا راجع اليه (قوله على ما بينه الحشى) بقوله الا في ذلك ان تقول الخ (قوله لانه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فلذا لم

يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجل نامة بمعنى الخلق فللعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجمل نامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فبصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فبصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيحكي فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لاجل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الازمان بين الفريقين القائمين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات بصير هالك بقدر وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت الزول) أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت زول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة غارجا عن عموم الآية قال الفاضل الحشى لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازمان انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطال وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينه كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا أنه خالق الاشياء الموجودة في وقت زول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يمتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه الحشى لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأنبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا أسما بمبحث يقيان على العدم زمانا يمتد به كما في دوام المساكين كونه على التجدد والاقطاع قطعا (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب

(قوله ويمكن الجواب بان
الح) وأجيب أيضا بان
المراد بالشرك اتخاذ الشريك
لله تعالى وإنما خصه بالذكر
لأنه أخش أنواع الكفر
كما أنه خص في رواية قتل
الولد خشية أن يطعم منه
والزنا بحليلة الجار مثل ذلك
مع أن مطلق القتل والزنا
من الكبائر (قوله واليمين
الغموس) هي التي يحق للمرء
بها إطلاق ويطلق حقاً سميت
غموساً لأنها تنفس صاحبها
في النار وفي الغموس أنها
التي تنفس صاحبها في الآثم
أي تفرقه فيه (قوله
ويؤيده) أي كون الجمع
باعتبار جزئيات حقيقة
واحدة قراءة الافراد فان
الافراد باعتبار وحدة
الحقيقة قدر (قوله على
ان الآية الح) يعني ان
التوجيه لئلا يكون كان منافاة
ظاهر الآية كونهما
اضافين مع ان المنافاة غير
سلمه (قوله حديث النفس)
هو الخاطر الذي أشار إليه
حجة الاسلام في قوله ههنا
أربعة أحوال للقلب قبل
عمل الجوارح الخاطر وهو
حديث النفس ثم الميل ثم
الاعتقاد ثم المهم اه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في
قوله تعالى كل شيء هالك هالك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الاشخاص بأن يكون
هلاك كل شخص معين من الأكل بعدد وجوده مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب إليه الأكثر من أن
الجنة والنار لا يطرا عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لأنه
يستلزم انقطاع النوع جزماً فلذا تركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هالك الطعام
إذا لم يبق قابلاً للأكل وإن صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الح) جاصله ان الانحصار
في التسعة غير صحيح لأنه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أي
وإن لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في العبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ
الولد وانكار النبوة واثبات الخيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن
الجواب بأن الكفر أعما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا
الصحيح لهما حرامان ويؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب المكي ان الكيرة سبعة عشر وبينها
الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من
الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا تخالف لظاهر قوله تعالى الح) فانه يدل
على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصفات اذ لو كانا أمرين اضافين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك
جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله
والتوجيه ماسيجي الح) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجمع باعتبار الأنواع المتدرجة تحتها أو بحسب أفراد القائمة بأفراد الخطاطين على ما قيل من أن مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي اقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
بصبغة المفرد فقول المجتنب حرثات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة الى الجواب
الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالخطاطين فيكون إشارة الى الجواب الثاني
ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة فتتضح أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته
لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصنائع
حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منيهان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يملك فكفها عن
أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استعطفه من التواب على اجتباب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الارار سيئات المفريين (قوله على وجه يفهم منه عدة حلالات)
يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالات لانه نفس تكذيب الشارح والكلام فيها جعله الشارح علامة
التكذيب (قوله لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن الح) فانه قال مرتكب الكيرة ليس بمؤمن ولا
كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المترئين (قوله قوله لانا قول الح) يعني ان الحسن إنما أثبت
المنزلة بين الكفر المجاهر والايان لايين مطلق الكفر والايان فان اتفاق كفر مضمحل داخل في
مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايان مجعاً عليه (قوله وقيل ان المراد) أي
قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا ففسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بعدم)
ومن عادة البلغاء ان
يحصروا النوع في الفرد
الا كلاً ولا كذب فيه اذ
حاصله اخراج الفرد الناقص
عن الجنس لا اعتبار خطابي
افاده بعض الافاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وفي
المواقف ايضاً وامتنا غير
متبدين بالحكم بها
فيختص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذ لم يحكموا
بالتوراة ونحن نقول بموجب
اه (قوله ان شارب الخمر
معتذب) اي عند الحصر
ايضاً لقوله تعالى انا الخمر
والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (قوله انما عبر
المصنف الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره المحشي
الخيالي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بقوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو اشارة
الى ان ما ذكره المحشي
الخيالي توجيه لتعريف الآية
لا تعريف المصنف واما وجه
تعريف المصنف فهو ما سيذكره
الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا المجيب (قوله لان
المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التعليل لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بعدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاماً شاملاً لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وايضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان
كلمة ما من ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقريته سابق الآية (قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل الخ) يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم ان يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول) يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعده حلالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو السراي
من ترك الصلاة فهو سائر لثمة الله غير شاكره ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني ان تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس أو للاستفراق يفيد حصره على المسند كافي قوله عليه السلام الاثمة من قريش والكرم
في العرب يفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين (قوله والجواب انه ادعائي) يعني ان
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريته ان شارب الخمر معتذب مع عدم كونه مكذباً
الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرأ ادعاء بحمل غيره بمنزلة عدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
عليه نظائره) يعني ان المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين * الخزي الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفضيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشرك في الألوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذي هو عدم المغفرة

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الاربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يعتقه حقاً ولا يطلب له

عفواً أو مغفرة الخ ولم
يتعرض له المولى المحتسب
لكنه بما يفهم من قوله
لجواز أن يكون في عدم
التفرقة بينهما حكمة أخرى
خفية لا تطلع عليها من
جواز أن يكون في العفو
حكمة لا تطلع عليها لحقها
نعم لو قال على الدلائل
الاربعة وتعرض لما
ذكرناه لكان أولى كما
لا يخفى (قوله دون المسيء)
أي دون آثمة المسيء يعني
فلتكن التفرقة بآثمة المحسن
وعدم آثمة المسيء لا بتعذيبه
(قوله مع كونه عدواً عن
الظاهر بلا دليل) وتفيد
الاطلاق بلا قرينة
وتخصيصاً للعام بالتخصيص
ومخالفات لا قابِل من يمتد
به من المفسرين بالضرورة
(قوله تساوي ما نفي عنه الخ)
أي المعصية التي نفيت عنها
المغفرة وهي الشرك بقوله
* لا يفر أن يشرك به *
والمعصية التي أثبت لها
المغفرة وهي ما دون الشرك
بقوله * ويفر ما دون ذلك *
فاذا كانا متساويين فلا
يصح التفرقة بينهما وقد
فرق الله بينهما فلا يصح
التخصيص المذكور في الآية

ذهب إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهري وإن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع
اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يطن عقائده ككفر بالأنطق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ)
أي إذا كان ضمير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعزلة فلا يرد ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة
تقتضي الخ قول بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك والإيجاب يقتضي الحكمة قول المعزلة دون أهل السنة
والجماعة وأن قوله لا يمتثل إلا بأية قول بالقبح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان
ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأن قلنا أنه لا يردلان الفاتنين بلامتناع العقلي هم المعزلة
وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل
السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة
(قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على أن قوله وقوله لا يمتثل إلا بأية قول بالقبح
العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لمناقضتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم
يرد على الدلائل الثلاث للمعزلة منوهاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء
والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم
فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل آثمة المحسن
دون المسيء وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في
الغاية وكشفه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأنحطاط درجته انحطاطاً تاماً وأيضاً لم لا تكفي التفرقة
الدينية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم
أن الكفر لكونه نهاية في الجنابة لا يمتثل العفو فإن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية
الجنابة والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع إلى الدليل الأول وقد سبق
ترجيحه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد الإبداء بوجوب الجزاء الإبداء لا بدلاً لآثمة من دليل وعلى تقدير
تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجاب جزاء الإبداء بقوله بوجوب جزاء الإبداء دعوي بلا دليل في الحقيقة (قوله قد
يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى
والمعزلة يخصون الآيات والأحاديث بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص
مع كونه عدواً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * أن الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دون
ذلك لمن يشاء * أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة بمع الشرك أيضاً فيلزم
تساوي ما نفي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة بمع كل عاص والتعلق بالمشيئة يناهيه فانه يفيد أن المغفور
بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلاً بناء على
أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعليقها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص
بالصغار فلأن مغفرة الصغار عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة للمعصية (قوله والصحيح أن
الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في
تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعزلة يخصون المغفرة للعصاة بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة بمعنى أن مغفرة
الله إنما تحقق بالنسبة إلى الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

(قوله مفقرة صغيرة غير النائب) (٢٢٠) أى عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندهم مجرد رفع

الدرجات (قوله عليه)
أى على العفو عن صفات
الجنب عن الكبائر (قوله
بهذه الآيات) وهى قوله
تعالى ومن يعص الله
ورسوله فإن له نازجهم
خالدا فيها وقوله تعالى
ومن قتل مؤمناً متعمداً
فجزاؤه جهنم خالداً فيها
وقوله تعالى ان العجبار
لنى جحيم (قوله هنا)
أى فى هذا المقام الذى هو
نق وقوع المفقرة لاهل
الكبائر الذين لم يتوبوا
(قوله لانه) أى العفو
وهو علة لقوله ولا معنى الخ
(قوله فيها) أى فى
الصفائر والكبائر المقرونة
بالتوبة (قوله بأنها مقرونة)
أى فى النزول (قوله
مخصصاً للبعض) قال بعض
الفضلاء بهذا فان قالوا
آيات الوعيد أحق بالعموم
لما فيها من الزجر والوعظ
فلنا بل آيات الوعيد أحق به
لما ان رحمته سبقت غضبه
على انه بمقتضى ان آيات
الوعيد للمستحلين مع انها
معارضة بقوله تعالى ان الله
يفقر الذنوب جميعاً انه هو
الغفور الرحيم فان تأكيد
العام يقطع احتمال الخصوص
على ما قررناه

الآية المذكورة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يفقر
مادون العزمك من الصفائر والكبائر لمن يشاء وهو النائب ومتركب الصفائر دون من لا يشاء وهو متركب
الكبائر الغير النائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المفقرة لانه لا بد من تخصيص
الآيات والاحاديث فورد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع
الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة
كقوله تعالى * ان ربك لذو مفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحماً * وغافر الذنب *
ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق بتكونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق بالمشيئة هو اصحاب الصفائر
والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء ويفخر من يشاء * أى يعذب الكفار
واصحاب الكبائر الذين ما توابل التوبة ويفقر لاصحاب الصفائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصون
المفقرة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها اولاً تأمل فانه من مزالق الاقدام
(قوله ولم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث
للمعزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصفائر جمعاً بين ادلة
الوعيد وهذه الآية ولا تسلم ما ذكرتم من عموم مفقرة الصفائر اذ لا يجب على الله مفقرة صغيرة غير
النائب بل يفقرها ان شاء ويمدبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لسكن ما ذكره مخالف لما ذكره
السيد الشريف قدس سره فى شرح للنوائف من انه لا استحقاق بالصفائر عندهم أصلاً ولما ذكره
المحقق الدواني فى شرحه للمقائد العنصرية واما الصفائر فيمفعولها عندهم قبل التوبة وبسببها ولهذا
نقوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصفائر فيمفعول
عنها عندهم صفائر الجنب عن الكبائر فلا ينافى قول الحاشي قلت لا يصح تقييد نفي الشفاعة لدفع
العذاب عليه (قوله انما استطرذ ذكره هنا الخ) أى انما استطرذ الشارح ذكر اتي الوجوب فى
جواب استدلال المعزلة على نفي وقوع مفقرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتمدك المعزلة بهذه
الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العصاة والا فلا دليل له هنا لان المتنازع فيه هنا
هو وقوع المفقرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أى جواب المعزلة عن
استدلالهم بتلك الآيات فى مقام نفي وقوع مفقرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل
الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السبب * وقوله تعالى * أو يوقن بما كسبوا ويعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصفائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل
الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المفقرة والوعيد وتاريخ الزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة
فيصير البعض مخصصاً للبعض يخص المذنب المفقر من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة (قوله
وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن فى قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب
أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلاف فان الخلاف فى الوعيد كرم ويحتمل
أن يكون معناه أن فى هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من
أن القول بالأجاط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية قاسد فكيف كان ترك عقابهم بالتأخر خلفاً

مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم الجنة كذلك مع أنهم داخلون في عمومات الوعد بالتواب ودخول الجنة على ما مر
 (قوله بل كذب متنف بالاجماع) لانه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزوم الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم أن الخلاف في الوعد
 كرم أن الكريم إذا أخبر بالوعد فاللافتي بحاله ومقتضى كرمه أن ينفي اخباره على المشيئة لجميع العمومات
 الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وأن لم يصرح بها جزراً للمعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
 وعد الكريم فإنه يجب أن يكون قطعياً لأن جواز التخلف فيه لو لم يلبق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله
 ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه ويتناوب بين المعترلة لا الجواز
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه ويتناوب بين المعترلة لا الجواز
 العقلي فأنهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا معنى أنه يمنع عقلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
 حكماً لجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لأن المسألة شرعية لا يستقل العقل بأبوابها وما وجدنا
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو الالاقع فكتبنا بسبب أنه قائل مختار بقول ما يشاء
 وبحكم ما يريد أنه يجوز أن ينفرد ويجوز أن يؤخذ فلا يرد ما توهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
 بالجواز إذ لا بد له أيضاً من دليل لأن دليل الاختيار كاف للجواز وإنما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
 الوقوع أو الالاقع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح إنما ثبتت الجزء الأول من الدعوى
 دون الثاني مع أن الخصم أعني المعترلة لا ينكر الجزء الأول اذ هو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع العقاب وإنما تخالفنا
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يضيئه واشتغل بما
 لا يضيئه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح إنما ثبتت الجزء الأول فيه دقة ولذا أمر المحقق بالتأمل فاستمع لما
 يتلى عليك من مواهب الفياض أن الدليل الأول أعني قوله تعالى « وينفر مادون ذلك لمن يشاء » إنما يدل على
 أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة إذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى « إن الله
 لا ينفر أن يشرك به » لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع إذ الخصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء الله
 تعالى في حقه المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن احصاء الصغائر والكبائر
 متحقق والاحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
 العقاب قطعياً على الصغائر ثبتت الجزء الأول من المدعي وإنما قلنا أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان
 كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضاً موجباً للعقاب وهو باطل بالاجماع وإبطال تكفير الحسنات
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على
 الصغائر قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي نعم أن المجازاة على ما يحصى إنما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد
 مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول أن مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق والفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئاً
 سوى الملال اذ كله أبحاث منشؤه هاسوه الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله أن التكفير الخ) أي حاصل
 الجواب أن تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله « أن تجتنبوا كبائر ما نهون
 عنه تكفروا عنكم سيئاتكم » أن لنا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وإنما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما أنه لا قطع
 بالوقوع الخ) لما كان عدم
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
 في الوقوع وبالقطع بعدم
 الوقوع وكذا عدم القطع
 بعدم الوقوع لما كان
 متحققاً بالتردد في عدم
 الوقوع وبالقطع بالوقوع
 اندفع توهم أن كلا من
 المايعين يستلزم الآخر لأن
 حاصل كل منهما التردد
 والشك فيستغنى بأحدهما
 عن الآخر فلا وجه للجمل
 كل منهما مدعي على حدة
 وإن ما يثبت أحدهما يثبت
 الآخر (قوله اذ هو أيضاً
 قائل الخ) لقوله بالقطع
 بعدم الوقوع لانه اذا قطع
 بعدم الوقوع صدق أن لم
 يقطع بالوقوع

(قوله لانه الكامل الخ) ولان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد الخطابين لانه الكامل فنصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية أن تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبائر متعينة إذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفيركم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المتعدي على أن تكفير ما عدا الكفر غير متعينة بل هي امامقيدة بالمشيئة كما هو رأي أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال والافلحجة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قبل اذا كان التكفير مقيداً بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر إذ يصير المعنى أن تجتنبوا الكبائر تكفير الصغار أن نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع أنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور أن أحد هما بقا تقيد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية أن جواز مغفرة الصغار إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً لعموم قوله تعالى * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر السليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتمم عنه ذوو الافهام مبناه أن قوله ولو لم تحمل الخ اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على أن الجيب مانع بكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية الففر ان المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة فيه أن تمارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر المقررة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً للآية المحكمة (قوله أي المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال أن مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أي لا نسلم أنه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادني فهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالمعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا أن يقال أنه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي) تم الكبائر أي الذنوب تم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا دفع لما قيل أن هذا إنما يكون برهاناً إذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار وأما إذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

لعدم دخول النار فيجوز كونه مشفوعاً لخروجه منها

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يردان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم (٣٢٣) من الآية لكن حصر جهة

النفي في الكفر غير معلوم
منها قوله والمدعي انما ثبت
بالحصر لا بمجرد كون
جهة نفي النفع الكفر
(قوله محققة) أي
برهانية يقينية وذلك لانه
يجوز عند اصحاب العقاب
على الصغار فتحقق الشفاعة
يمكن ان يكون بتحقيقها
للصغار دون الكبار وأما
عند الخصم فلما لم يحجز العقاب
على الصغار فلو ثبت تحقق
الشفاعة كان تحقيقها للكبار
فقط فتدل الآية على انها
متحققة لاهل الكبار على
مذهب الخصم فتكون الدلالة
المذكورة الزامية لا محققة
(قوله بأنه يحجب الشفيع
بشفاعته) بدون ان يحجب
النفس العاصية بها وذلك
لاستكراه النفس العاصية
عند الله تعالى فلو جاءت
مع شفاعة الشفيع لم تقبل
شفاعته بخلاف ما اذا جاء
الشفيع بشفاعته منفرداً عن
النفس العاصية فتقبل شفاعته
لمفارقة عما هو سبب لعدم
قبول شفاعته حينئذ
(قوله الا انه عرض له
العموم الخ) لا يخفى انه
اذا سلم عروض العموم
لفرد المبهم ولو من أمر

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعتلة لعدم استحقاق الذباب بالصغار عندهم حتى
يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لها وكون ذنبه عليه السلام خاصاً
لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى
الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع
الدرجة لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقييد حالهم
وتحقيق بأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت أصل
الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبار وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا اتفق ثبت
النفع بها مطلقاً ولازم الحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعي أقول فيه بحث أما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبار
أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دالة محققة لانه لا يدل عليه دالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم (قوله ظاهر الآية بنفي أصل الشفاعة) يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه
لان ظاهرها نفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي
الشفاعة لرفع العذاب فتقول انما لا تبقى حجة (قوله ثم انه يحتمل الخ) أي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة
أيضاً على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا
يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم يقبل منها فعمل الشفاعة تقبل في حقها
بوجه آخر بأن يحجب الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشي لان
الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع
جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس
الخ) يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * منكورة في
سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير أيضاً للعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص
(قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو التكررة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً
اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان التكررة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها
موضوعة لفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان اتفاه الفرد المبهم لا يكون
الا باقفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعاً الى التكررة بحسب معناه الوضي فلا يلزم العموم الا ترى
انه اذا قيل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير
هنا أيضاً راجع الى التكررة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى التكررة المنفية بحسب معناه الوضي
من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل التكررة ههنا في المعنيين بل
هي مستعملة في كلام الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي
كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل الحنفي
كون التكررة المنفية خاصة بحسب انوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان التكررة المنفية عامة بحسب الوضع قال
صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصاح له ثم عد التكررة المنفية
من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشي لان مراد الحنفي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها
من خارج فلا شك انه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل التكررة حين وقوعها في سياق النفي في الامر العام لا في

الفرد للمهم فكيف يصح القول بعدم (٣٢٤) استعمالها هنا في المنين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار اليه بجدا

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أهم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فأرجع اليه فإنه كاشف عن التوضيح (قوله لم لو قيل الخ) أي لم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الأشخاص أن الضمير راجع إلى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقع النكرة فيه فيكون قوله تعالى «لا يقبل منها» كان يقال لا يقبل من نفس شفاعته فيم ذلك الضمير كايح النكرة لم يبعد جدواول هذا هو مراد المعترض إلا أن عبارة لا تساعد قبل وجه البعد في الجملة أن الضمير راجع إلى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فإنه اختلف بين النحاة أن الضمير الراجع إلى النكرة معرفة أو نكرة وإن كان المشهور أنه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة إلى صفة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة إلى صفة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه إذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصفة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة إلى صفة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل الحاشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وأيضاً تخفيف العذاب بخلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية «أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات» من إيمان الأوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير نارك للمنهيات بخلاف ما إذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر قد دخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الإيمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وأن كانا مغلدين في النار فلا يزيد الجزاء عن الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والافئدة أهل السنة تصرفه تعالى لا بوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للمواضع وإن خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه إذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة إلى دفع الإراد السابق إلى قوله على الإطلاق من غير قيد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالام تكن مضره خالصة (قوله قالوا لولا الخلو الخ) أي لولا الخلو عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فأن مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منه الخ) أي يمكن منع قيد الخلو أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد هنا لان الانفصال ومن هذا علت ضعف قولهم لولا الخلو لم ينفصل عن مضار الدنيا أيضاً

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار الحاشي الخبالي بقوله والاولى (قوله وأما) (٣٢٥) ما قبل) أي في دفع قول الحاشي الخبالي

والاول أن يغل الخ (قوله
أن الإيمان الشرعي بعينه
الإيمان القوي) يريد أن
التصديق المعتبر في الإيمان
الشرعي بعينه التصديق
المعتبر في الإيمان القوي
لأن نفس الإيمان الشرعي
هو الإيمان القوي لأنه
ينافي ما سطره به الشارح
من أن الإيمان في الشرع الخ
فعل هذا لا يدفع ما ذكره
القاتل فتدبر (قوله وأما
الشارح الخ) لا يخفى
أن الشارح إذا منع
حصول اليقين بدون
الاذعان كيف يصح الحكم
السابق بأن مرضي الشارح
أن تلك المعرفة داخلية في
التصور وأيضاً كيف يصح
المنع المذكور وهو مخالف
لصريح الآية الكريمة
(وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ظمأ وعلو) وأيضاً
المراد من عدم حصول
الاذعان مجرد المكابرة
والمناد وعدم التسليم
والانقياد ولا شبهة في
حصول اليقين لكن من
الناس مع غادهم ومكابرهم
فمن حصول اليقين بدون
الاذعان محض مكابرة
فالصواب إسقاط قوله وأما

النزاع في دوام أهل الكبار في النار وخلودهم ومنع الخلو لا يستلزم في دوام لا يقال منع الدوام موقوف على
منع الخلو لأنه إذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في
الماقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك
لدفع توهمه إذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
الكفار في النار قطعاً ووجه الدفع ظاهر (قوله لا محال أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى
* أنؤمن لك واتبعك الأروذلون * ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان القوي في دفعه أن الإيمان
الشرعي بعينه الإيمان القوي قال في شرح المقاصد الإيمان فعال من الأمن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب
الاصل كان المصدق صارداً آمن من أن يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والخالفة ويتعدى بالباء
لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن من لنا أتى كلامه فعلم أن الإيمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعلى قوله
يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فتأخلف في
جعل الإيمان متعدياً بالباء لليضاهي حيث قال تعالى الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي
يحصل فيه منسوبة الصدق الخ) يعني أن لفظ النسبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق القوي
أن يحصل في القلب كونه الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر ومفعول ثبوت الصدق له في نفس الامر فإنه من قبيل
المعرفة المقابلة للسكرارة والجهة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكر ويدن وأعمال مجمله من
المصدر المبني للفاعلي بمعنى نسبت كردن صدق را بخبري لأنه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق
على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق القوي وأن المعتبر في الإيمان هو التصديق القوي اختلفاً في أنه هل
هو داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضي الشارح أنه داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة
الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق القوي ولذا فسر رئيسهم في
الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما هو في المرفق والله وعلى هذا قال الشارح في التلخيص العلم أن كان
اذعاناً لنسبة تصديق والاقتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق
المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فإن كان حاصلها بالصدق والاختيار بحيث
يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنه جدار أو فرس
فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالصدق القوي عنده أخص من المنطقي هذا يحمل الكلام ونفسيله في
شرح المقاصد (قوله كما للسوفسطائية) فإن له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آمنوا بكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال وجحدوا
بها واستيقنتها أنفسهم ظمأ وعلو (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
حاصلاً للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح : ويمنع حصول اليقين بدون
الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلي للسوفسطائي وإنما ينكرون غاداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
سبنا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورده في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

الشارح الخ أقاده الفاضل عبد الرسول

وقال في كتابه المسمي بدانش نامه علاني دانستن دو گونه است يكي فهم كردن واندر يافتن وآ را بتازي تصور خوانند و دوم كرويدن وآ را بتازي تصديق خوانند (قوله ان قلت بلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عندنا سينا هو القوي المعبر عنه بكر ويدين بلزمه أحد الامرين إما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لا نالنا سلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره بالاسان غناداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدين بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكر ويدين قطعي والتصديق المنطقي علم شامل للظن والجهل ايضاً بالافاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيماً حاصراً توسلاً بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التي منه القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطائي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشهري المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاملاً ثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى القوي وهو ما يعبر عنه بكر ويدين وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جمل ان المعنى الذي يعبر عنه بكر ويدين أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتل النقيض أصلاً ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان عبارة في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكر ويدين مناف لتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً يخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم كونه من ان المراد بالايمان معناه القوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعي التصديق هو الذي يعبر عنه الفارسية بكر ويدين راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالقي الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقياً فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل فدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونحوه كإشراك كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وبوافقه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) فائق ان يقول اذا أنكره ولو باللسان فقد تحقق ووحد مادة اتقى فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعتبر في التصديق المعنى المسمى « بكر ويدين » المعبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فالاشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوداً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب ايضاً نعم لنهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشيء يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه « بكر ويدين » وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لمساوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولاً فن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومه بقرينة المبالغة المذكورة

(قوله فتأمل) يمكن أن يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تفابير محلي الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحليين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض لجميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم محل الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحلي (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب فلا يستدعي هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافراً نجعله كافراً بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصم بالا اختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فذلك حكماً بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايماناً حداً لا يوبن ايماناً لا ولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارع فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارع ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير محقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق هو اعم من الباقي اوفى حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فانحداح علم ما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول ذلك التصديق فذلك الحال اي حال النوم والغفلة إنما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلاً (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارع والذهول إنما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وإنما المتني في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارع ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصل ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد اقل المعاضل الخشني لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لانه قولاً عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارع في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظة أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كفاياً فامعني لاحتماله السقوط قلت معني احتماله السقوط انه يجوز صدور المتأني له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام أي امام محله وقرينه وبلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسماً للتصديق فقط فلا قرار حينئذ لا جراءة الاحكام عليه فقط

الايمان التصديق لا سائر
ما في القلب فلا يرد ما نؤمن
ان قول المحشي الخيالي لان
الايمان في اللغة التصديق
الخ دليل على الاول وان
قوله ولانه خلاف الاصل
عطف بحسب المعنى على قوله
والا لكان الخطاب الخ
فهو دليل على قوله فلا نقل
وذلك لانه ليس مراد المولى
المحشي ان المحشي الخيالي
جعل الوجوه الثلاثة دلائل
على المدعي المذكور بل
مراده استنباط وجوه ثلاثة
للمدعي المذكور بما ذكره
المحشي الخيالي وهو لا ينافي
جعل المحشي الخيالي اياها
دلائل على شيء آخر اقاده
عبد الرسول (قوله بهذا
الحديث) قال بعض الافاضل
فان قلت اعتبار ذلك الايراد
محتمل في جميع الآيات
المذكورة فلم خصصه
بالحديث المذكور قلنا
لا نسلم احتماله في الآيات
المذكورة بناء على ما فيها
من التصريح بأن الايمان
انما هو في القلب بخلاف
الحديث اه والاولى ان
يقول بدل قوله في جميع
الآيات المذكورة في جميع
المعاضدات المذكورة حتى

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من الثامن كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله
لدلائلها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه
التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي
هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدره
والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق
والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون
منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان
الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بالآتية لانه هو مستلزم لعدم امكان الامتناع به من غير
استفسار ويان مع ان من امثل به امثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب
الايمان به قين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام ان سألته عن الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه الحديث فذكر فقط تؤمن تعوبلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا
يسار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صاف فيكون بانياً على معناه الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلت
يحتمل ان يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون
المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان
الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني ان متعلق
الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق
النسبة الخبرية فيالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل على
ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله و ملائكته الحديث فلفظ الايمان
بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لأن المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام
الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه
انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه
محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انك جزء الذي هو التصديق
القلبي ليلزم اتفاه الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه
ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالتصوص
الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل
اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان
الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم
النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت خبير بأنه
لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيم النقل
عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا
ذلك فلا يرد ذكره المحشي (قوله يرد عليه انه ليس بالمعتبر الخ) يعني انه ليس بالمعتبر عند الكرامية في الايمان

بشمول الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مبهماً أو موضوعاً لمعنى سوى التصديق القلبي
 مصداقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي
 من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي واللفظي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ
 بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا ريب
 وأن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية
 أنه معتبر في الوضع الشرعي واللفظي بطل ما قيل على السكرامية أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالتيه على
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول إذا الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون
 ذلك اللفظ عاملاً على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبار عام مع أن السكرامية يعتبرونها
 ويعملون المقرر الغير المصدق مؤمناً وأنما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الوضع لما عين لفظ
 الإيمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمناً فشرطه أن يحقق
 مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
 المدلول (قوله نعم لا اعتبار لما في حق الأحكام الخ) نفي لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول بمعنى
 نعم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتدادها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند السكرامية لأن مقصود الوضع
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة
 المتلفظ باللفظ المممل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
 مدلوله (قوله قالوا نعم) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أي قال السكرامية من أضرر الإنكار وأظهر الأذعان يكون
 مؤمناً لغيره وشرطاً لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بأزمته إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود
 في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو موصوف من اعتبار دلالة وأما قوله ومن أضرر الأذعان الخ فذكره
 استلزاماً لا يدخله في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظ المؤمن الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى
 مؤمناً أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لفة لتحقيق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة إلا أن يكون مدلوله
 لفة مجردة لا قرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لفة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي
 المواقف أن الأقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق الإنساني يسمى إيماناً لفة ولا نزاع في أنه يترتب
 عليه أحكام الإيمان ظاهراً وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وبفهم بمعنى كلامه السابق على هذا عني قوله
 فالصديق إماماً معني هذه اللفظة أو هذه اللفظة لا إماماً على معناها أنه حقيقة في الأقرار (قوله لا يقال لعلمهم يجعلون
 الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
 وأرد كما لا يخفى أنهم الآن يقولون لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فمذهب الرقاش يشترط مع الأقرار
 المرفة القلبية حتى لا يكون الأقرار بدونها إيماناً وعند الغضبان يشترط معه التصديق المكسب بالاختيار (قوله
 رداً على السكرامية الخ) يعني ما ذكره السكرامية من أن الإيمان هو التصديق الإنساني بخلاف ما انعقد عليه
 الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الأقرار المسامح (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً
 على المصنف ومتابعيه على ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الأقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف
 للإجماع المنعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الأقرار وأنما قلنا أنه ليس رداً عليه لأن المصنف لم يجعل الأقرار

قوله في حق الأحكام) وأما
 في حق جملة مؤمنات والحكم
 بإيمانه فتلك الدلالة المبردة
 عن تحقق المدلول معتد بها
 ومعتبرة لاقتضاء الوضع
 اللغوي والشرعي الاعتداد
 بها في ذلك ثم المراد
 بالأحكام الأحكام الأخروية
 لا الدنيوية التي يقتضيها
 ظاهر الشرع مثل الصلاة
 عليه وذوقه في مقابر
 المسلمين إذ تلك الدلالة
 المعرأة عن تحقق المدلول
 معتد بها في حق هذه
 الأحكام أيضاً (قوله
 لتحقيق اللفظ الدال) أي
 لتحقيق صدره عنه (قوله
 غير وارد) لأنه إذا كان
 المعتبر عندهم مجرد الدلالة
 لا تحقق المدلول يعلم أنهم
 لا يشترطون الموطأ وإلا
 لكان المعتبر عندهم الدلالة
 التي تحقق مدلولها بحسب
 هذا خلاف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٢٣٠) قال الحشى المدفق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان بحر

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكرية (قوله ممدودة)
أي مخصوصة لما عدد
مخصوص محصور (قوله
بهذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كأن الاجمال) بسبب
صيورته تفصيلاً (قوله
قنه) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم فكلمة زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المولي الحشى (قوله غير
نفس التصديق) وان كان
عبادة أخرى غير نفس
التصديق (قوله ما أبو على
وابنه الخ) هذه الحاشية
ببينا نقلها الحشى المدفق
عن الحشى الخالي وقال
في حاشية هذه الحاشية
جاء بتخفيف الباء اسم
قرية من قري كاذرون
فلا تغليب اه ويمكن
أن يقال اشتهر أبي على
بالحيانية دون أبي هاشم
يصحح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تعميلاً لثبوت عطف الجزء على الكل في الآية (قوله لا يثبت الايمان بالبرهان) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
إذا كان المراد خلفاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفاً فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تمليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وأعلام الفرائض وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لا يتصور بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حيث وجوب الايمان فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تزيد بحسب تعلق العلم بها فزيد
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
ممدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتامل) وجه التأمل أن تتكرر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال لا يرى ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر النبي
عليه السلام فانه كما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها اجمالاً كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قبل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد زيادة به زيادة اذ لا زمان له زيادة اعداده
المتجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينفي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
المدد ورد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الأعداد
لامدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الحيار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار بالسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يحمل تارك العمل خارجاً عن الايمان
داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فندأبي على وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الحيار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقيف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الحيار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثرا البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الجبائيين) هما أبو على وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

انتفاء

لا عينه اذ كلمة من في قوله من الايمان يدل على الجزئية

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر الحشى الخيالى ان ما كان التكليف به (٣٣١) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

ذكر المولى الحشى بعد
ذكر الشيء المكلف به
بحسب نفسه الفعل والا
فسوق العبارة أن يقول
نفس ذلك الشيء (قوله
الا بهذه الحثية) أى الا
من حيث تعلقها بالسبب
المستلزم لذلك السبب
لان المقدور ليس الا السبب
(قوله فهو عدول الخ)
قال الحشى المدقق وجعل
التكليف بالايان باعتبار
التحصيل عدول أيضاً
عن الظاهر اذ معنى وجوب
المعرفة حينئذ وجوب
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا
حصلوا الايمان والتصديق
لا صدقوا وكونوا مؤمنين
مصدقين لكن لا بمثابة
ذلك العدول اه (قوله
نقيض ذلك العلم) أى
نقيض متعلقه اذ النقيض
للمتعلق أعني المعلوم لا العلم
كما مر في صدر الكتاب
(قوله ان تنسب العلم)
أى هو هذا القول الى
آخره وهو قوله حتى
لوقع في القلب من غير
اختيارك لم يكن تصديقاً
وان كان معرفة وأما
قررنا الكلام هكذا
لان الظاهر ان قول المولى

انتفاء الخ) يعنى انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قوله الزيادة أمراً ظاهراً محل بحث لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون قصداً (قوله
قلت التوافل بما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست بما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينشأ بانفعالها بل
هي تقع جزء منه ان وجدت فلم توجد الاعمال فالايان هو التصديق والاقاروا اذا وجدت كانت داخلة في
الايان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أتى بها المكلف من التوافل والفرائض وهذا مذهب الملاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أى
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أى
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمضى
المصدرى بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن
يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به
وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخين والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختيارياً مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن
المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من
الكيفيات كالمعلم والنظر أو الافعال كالتسخين والتبريد أو غير ذلك واذا نظرنا لكثير من الواجبات وجدناه
هذه المثابة فان الصلاة اسم للهية مخصوصة التي يكون القيام والقعود والافاظ والحرور من أجزائها ولا يتمكن
العبد من كسبها أو أجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور والمثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهية وأذا تأملت
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المبرر عنه
بالفارسية بكر ويدن وبأوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من
مقولة التكليف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالمعلم والقيام
والتسخين على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من
ان المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الا مدى من ان التكليف بالايان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتنوع تخلفه عنه فاحطاط الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحثية وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ)
تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يتقدم ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً للبشر فلا
يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يتقدم نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب
تصورهما حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه
مقدوراً أنه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

الحشى والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

(قوله الا باعتبار المتعلق)
فتعلق التصديق الاعماني
هو ما جاء به النبي عليه
الصلاة والسلام ومتعلق
التصديق القوي والمنطقي
هو النسبة مطلقاً (قوله
غير بيت من المسلمين مثلاً)
أشار بقوله مثلاً الى انه كما
يجوز حين كون غير
صفة ان يراد من البيت
نفسه كما قدره المولى
الحشي يجوز ان يراد أيضاً
أهل البيت ويكون التقدير
حينئذ فما وجدنا أهل
بيت غير أهل بيت من
المسلمين وحينئذ يعلل
كذبه بكثرة الكفار فيها
لا بكثرة البيوت ويكون
ذكر الحشي الخالي كثرة
البيوت في تعليل الكذب
غير ملائم لشيء من
التقديرين اذ كلاهما
يملآن بكثرة الكفار فمن
هذا علمت انه لو أسقط
قوله مثلاً لكان أولى
الا ان يراد انه اشارة الى
مجرد تقدير آخر بدون
لاحظة كونه ملائماً لمحرر
الحشي الخالي

جاء بالاختيار أو لا فالصدق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون
المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصديق والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصديق (قوله
قلت التصديق الاعماني الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان نسب باختيار الخ تفسير
للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير
الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان اختاره عنده ان التصديق الاعماني
والقوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول
اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة تصديق والاقتضاه هذا يحمل
كلامه ونفسيه في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن
مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان الجوارح
أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفانه بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام
الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد
وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
تصديق بالقلب هو تسليم وترك الابهاء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح
(قوله أي لم نجد في قرية لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين
والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحد من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين فقد
استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك
لثلاث يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتاً غير بيت من
المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فما وجدنا أحد الأهل بيت من المسلمين مثلاً
يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا
بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فبدل على ان المبين من
جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لمحل كلمة غير على الاستثناء
وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تمليل لقوله وانما قلنا
كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار
لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائمه لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا ليلائمه لجواز ان تكون كلمة من صلة لمقدور
مثل الا بيتاً كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات
نحو قوله تعالى « يعضوا من ابصارهم » أي ابصارهم هذا وقد قال العاضل الحلبي ان كلمة من في الآية لتجنيص
وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال
في الباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين
بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مدينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وبغيره وهذا كذلك
لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج
فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الا بي بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فلي ما ذكرت لا يكون ما ذكره المولى المحشي مفاير لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والمصدق مفاير لمفهوم كما لا يخفى (قوله قلتمنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالأوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبيراً صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآي فاصل الآية فلما وجدنا من المسلمين غير يت فلو كان المسلم أهم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمن على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلامنى لتفي وجدان سوى يت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في المصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى يت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد ومحملة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك البعض النجاة فانه محتمل مع ان النجاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادها بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طائفة (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مفاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مفاير لمفهومة وهو ظاهر بل المراد المفاير له بحسب المصدق قلتمنى ومن يتبع مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه حينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أهم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام تكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهوه من يطلب الكلام ويسعه لان مرادك ان من يتفنى مالا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون اللسان مذموماً (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما رد على عبارة الشارح من ان قوله من أوامره ونواهيه يان لما أخبر فيلزم أن يكون الأوامر والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالأخبار الأرسال قلتمنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو نقول ان الأخبار على معناه وانما جمل الأوامر والنواهي أخبار الاستلزام أهمه انه فان الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الأخبار عن نحره (قوله وذات استلزام التصديق الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان يثبت كونها أحكاماً فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم اعدم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله فينبغي ما تباين ظاهر) أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مفايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الالزام بغير الملزوم فعملهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التباين بحسب المصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لانسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المتيقن هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قوائنا أسلمنا آمناً أن يقال قد لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً وجه الاول ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمناً وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمناً وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمناً مقام أسلمنا اذ معنى لا يرضى بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمناً (قوله معارضة في المقدمة) أي في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاقياد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

بيان لقول المحشي الخيالي مثلاً

(قوله لكن برده عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) اناقل ان يقول ان المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداية بأن يدعى المستدل
بداية مقدمة دليله فيثبت
تكون المعارضة مع البداية
لامع الدليل وكلام القوم
مشحون به ومصرح به
أيضاً في كتبهم ويحتمل ان
يكون المستدل بقوله لان
الاسلام هو الاقياد
والخصوع ادعى بداية
هذه المقدمة وبوياً اطلاقها
عن الاستدلال عليها (قوله)
عن توجيه الكلام السابق
الخ) يريد انه قد قرر ان
قوله فان قيل عليه الصلاة
والسلام معارضة في المقدمة
وتلك المقدمة كانت قول
الشارح في أول هذا الشرح
لان الاسلام هو الاقياد
والخصوع والذي ذكره
الشارح في خبر هذه المقدمة
هو قوله وذلك حقيقة
التصديق وهذا القول يدل
على ترادف الاسلام
والايمان لا على مجرد
الاستسلام وما ذكره الموجبه
لا يفيد الا الامر الثاني وفيه
تخطيط للموجه من وجه
آخر حيث علق قول
الشارح فان قيل بكلام
المشايخ حيث قال فلا يرد
سؤال على المشايخ وهو على
ما قرر متعلق بأول ما ذكره

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام ونحو المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب اماناً الآية حيث نفى الايمان وأثبت الاسلام ونحو بر الثانية
ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الاقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن برده عليه أن المعارضة انما تكون بعد اقامة
الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا سلم ان
الاسلام هو الاقياد والاذعان ان الاقياد لقوله عليه السلام ان تشهد الحديث (قوله وقديقال اذا اشترط الخ)
أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما
هو الظاهر بذل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لا متاع تحقق الشروط بدون الشرط فلا يرد
سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما
هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشي الخ) أي
ما يقال ليس بشي لان مراد المشايخ بعدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في نحو بر المدعي
بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استسلام الاسلام الايمان وأما
استسلام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الأعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون
الايمان وأما تحقق الايمان بدون فمالم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولاً عن توجيه
الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدوله عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه أعني قوله وذلك
حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به وهو عن الاستسلام للمباعدة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح
في بيان قوله لا هو لا غيره فمدحها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولاً وعدوله عن الكلام السابق (قوله)
من الاجماع أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لمباطل الشارح فيما قبل وقد ذهب
اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو الحسبي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء
(قوله انه المنجى والمردى الخ) أي ان المراد ان العبرة في الايمان المنجى والكفر الممك والسعادة المعتد بها
أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي بالخاتمة فان من حتم له بالخبر فهو مؤمن وسعيد والا
فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا
كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان المراد المنجى والممك لا مطلق
الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان بناء على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي
ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة
ترجح جانب وقوع الارسل ونحو حجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب
الغادي بمعنى انه يفضل البتة وان كان تركه جائزاً في نفسه كما قلنا بأن حيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه وليس
من الوجوب الذي زعمته الممثلة بحيث يكون تركها موجباً للسفاهة والعيب (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ)
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصغير ما ونحو حجه عن أن يكون مساوياً للطريق
الغير المتصغير بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار أن يختار أي ما شاء
(قوله برده عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسل

الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على انه لا يصح من العبد ان يقول حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليها أو إذا كانت فلا يرجع الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله روحه ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار أنهم آمنوا عن الحسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فطق الجماد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المتكبرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيى هذا الميت فاحياهم لنطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياء وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور الزاماً لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب الممارسة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقدم في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره في قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تقص بالقرضيات المحضة (قوله على انه أمر أو نهي الخ) أي أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغ ما الى حواه أيضاً فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقهر على نفسه ولا يكونا لتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فتفي الامة لتفي دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا بالامر والنهي وقد تحقق في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ان تكذب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اقدفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك مابوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أي جبرائيل * ان لا تحزني قد جعل ذلك تحتك سريراً * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وقدنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذا الحديث في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أوفى الناس فان الإيحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انامو من ان شاء الله (قوله لم لا يكفي الخ) قال بعض المحققين ارسال الى الواحد كجوا مثلاً غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهم لهم بالواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعا وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة وما لم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهي تياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي)

الذي هو القاء المعنى في
الروح بطريق الفيض وهذا
القيود لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها
باللهام بلا واسطة الكلام المنظوم
وقوله في القطة احتراز
عن الامر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها في
المنام لا في القطة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الاكل من الشجرة
يعني ان يكون آدم رسولا
بعد الهبوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الحج) أي ما ذكره في حيز
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما توار من أحواله الحج
ولظهور المراد حمل قوله
وقد يستدل الحج على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتجاج اليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على امان الكفار (قوله
من خالص ماله) لامن
خمس الخمس المشاع بين
الفرقة (قوله بمذاكرته)
مع أصحابه حال كونه حين
المذاكرة كائنا (قوله من
استندت غفلته) أشار به

(٣٣٦)

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر باللهام

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
فناداه من تحتها أي فناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لامن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الحج) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم
للتبوة إذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بصدق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من
ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له في ذلك الامر والتيهي مع ان
الخطاب لا دم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما ورد في الاربعين
لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون
الى رسول آخر لان الخطاب لا دم وحده وادخل حواء في النبي من باب تغليب الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله معنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التعمين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار اليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الحج ومعنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما توار من أحواله ومعنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه
ادعي ذلك الامر العظيم الحج (قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الحج) يعني ما يورد من ان عيسى عليه السلام
يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شرع بتبادل على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانها نبوة فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على
انه الحج) أي على ما نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج
الى المال من جهة اعطائه عسا كرا الاسلام لتحصل لهم استعانة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عسا كرا الاسلام الى جزية الكفار (قوله كافي سقوط
نصيب مؤلفة القلوب) أي كمسقوط حصص مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد أسلموا ونبتهم
ضعيفة فيه فمثلا ألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يرتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظارهم وأتباعهم وقيل اشراف
بنا الفون على أن يساموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤمنين في زمان النبي عليه السلام لا يكسر سواد الاسلام فلما أعزاه الله
تعالى وكثر اهل سقطة ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع
الصحابة وجاهداهم على ما في شرح التاويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الحج) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الموجودات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله
وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو بيع الكلام كما يحقق سماعة ثم فهم معناه ثم حفظ
ببذل الجهود ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومرأته بهذا كونه على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل
رواية من اشتهرت غفلته خافه بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهته بعدم اهتمامه بشأن الحديث
وان وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر

كأله بأن يكون المرء مبرزاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا قبل رواية القاسق لقوات أصل المذلة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعداته لقصور عدايته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو تشويه على طريقة المسلمين وقبوت الأحكام بقيمة الأيوين بل اعتبر كآله أيضاً وهو البيان أحسن الأيمان بصف الله تعالى كما هو على سبيل الإجمال وإن لم يقدر على التفصيل فلا قبل رواية الكافر والمبتدع وإن كان عاقلاً ضابطاً عادلاً في دينه لأنه قد يتمد الكذب للمعصية في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل رواية الماطون والطنن إمامان الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً ومن غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً إن كان فيما لا يحتمل الخطأ والأفلا وإن كان من أئمة الحديث فإن كان محملاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وإن كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً وإفلاً وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله أذلو جاز الخ) يعني نوحاً كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعاً ليطيل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قيدنا الجواز بالوقوعي لأن الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فأنه لم يضرور فإن جيلاً أحدهم يتقلب ذهاباً مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهواخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستنزاهه بإبطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القاضي الخ أي فإن القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تمتد وتصدالية وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمتمد أنه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الأحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي رد على ما قالوا أنه لو لم يدل على أنه يتمتع ظهور الكيرة عنهم لأنه لا موجب للفرقة والسكام في أنه يتمتع صدور الكيرة عنهم فلا يكون الدليل معطاهاً المقصود (قوله أذلو في الأوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً مقوض بدعوة الخ كما توهم هو حاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الأوقات بإعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعه بقوله لا تخافا إني معكما أسمع (قوله أي بطريق صرف النسبة إلى غير الخ) يعني أن المراد بصرف الظاهر هو الفرق الخاص وهو صرف نسبة الذنب إلى غير الأنبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء «جلا له شره كما فيهما» أي جملاً أو لادهم له شره بدليل قوله تعالى عما يشركون وأعطفنا أن المراد بذلك أن الجمل على ترك الأولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توحيد الخ) أي في جملة الشارح توحيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الأولى يحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الإنسان ودعوى التبادر غير مسبوقة ومجرد الاحتمال لا يكتفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك أن في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الأقوال قبل أنه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل إبراهيم لإيمانه زيادة توكله وإطيقته وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل عيسى لأنه روح الله وصفه والفضل من الأفضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والأولى أن يستدل بقوله أنا أكرم الأولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما ينبغي لأحد أن يقول أنا خير من نوح بن متى فتواضح منه

(قوله لو تم) أشار به إلى أنه يمكن منع قولهم صدور الكيرة يؤدي إلى الفرقة المألوفة من الأعيان بسند أنه وإن كان صدور الكيرة عن غير الأنبياء مؤدياً إلى الفرقة المذكورة لكن لا يجوز أن لا يكون الصدور عن الأنبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا لني ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله بصرك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب لظاهر إلى الأنبياء وقوله إلى غير الأنبياء صلة الصرف

لقائل ان يقول هذا مناف
للآية الاخرى المرحمة
بنسبة السجدة الى الملائكة
وهي قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون
الا ابليس وعنه ان يكون
التأمل اشارة الى هذا
(قوله وفيه تأمل ظاهر)
نقل عنه وجه التأمل ان
الاعلى لما فيه من الخصوصية
اذا كان مأموراً لا يكون
الادنى أيضاً مأموراً لانه
ليس فيه تلك اه وفيه ان
مطلق الامر وان كان كذلك
لكن المراد هنا الامر
بالتأمل ولا شبهة في ان
امر الاعلى بالتأمل يستلزم
امر الادنى به كما لا يخفى
فالتحويل في توجيه التأمل
على ما ذكرناه تأملاً لقوله فان
جميع الكتب واحد الخ
أي جميع ما يدل عليه
الكتب وكذا الكلام في
قوله في نفسها وفي قوله
لكون جميعها كلاماً نفسياً
ولو لم يؤل بما ذكرناه لم
يصح الحكم بوحدهما من
حيث ذاتهما لما سيصرح
به من تعددهما بحسب ذواتهما
التي هي الانظم المتعددة
وبناني أيضاً ما سيأتي من
حمل الوحدة على الكلام
النفسي لا على الكتب
(قوله من حيث انظم)
يريد انما تعددت ذواتها

ويجوز ان يكون توفيقاً منه قبل علمه كونه افضل أو متعاضداً في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى *
لا فرق بين أحمد من رسله (قوله اذا الاصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قياساً منه حقيقة
وأما جعلوه قياساً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بان أمر الاعلى الخ) أي وقد يجاب عنه الاعتراض
المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بان الحق أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذلك
الملائكة عن ذكرهم للقطع بان أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتأمل علم ان
الاصاغر أيضاً مأمورون به فاضمير في قوله فسجدوا راجع الى القيتين كما قال فسجد المأمورون الا ابليس
وفيه تأمل ظاهر (قوله فينبذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب
بمعنى فعل هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
تقليداً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الأدنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلهم لكن تسميته
ملكاً مجازاً باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكاً على سبيل التغليب لان محصله
ان الامر للفرقتين الا انه استغنى بذلك أحداهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث انه) أي من حيث
كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وأما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في
أعلى المراتب وأقصاها لكون انظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله
النفسي فمضى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في نفسها لكون جميعها
كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكرار فيه بوجه من الوجوه وأما تعددت ذواتها وتفاوت مراتبها
من حيث النظم أي من حيث لوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيه من ان كلام الله قد
يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أراد به في قوله
كلها كلام الله اللفظي فمضى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالعنى ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وأما تعددت ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كان انظمه في أقصى مراتب الفصاحة
وبلاغة وان أراد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمضى قوله كلها كلام الله كما دلت على
كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي
لا تعدد فيه ولا تفاوت وأما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمطلق
التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحداً من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وأما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
من المعطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه
استطراداً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
اذا لحقها انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطراداً
ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحشوي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات
الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وأما لم يجعله عطفاً فليسير الى السكّن التعدد
محمولاً على معناه الحقيقي على ما مر بقرينه (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كان
القرآن كلاماً واحداً لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كان القرآن كلاماً واحداً لا يتصور فيه كونه كلاماً
تفاوت وتفضيلاً باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته افضل كذلك

(قوله من تلك الحينة)
 يريد بها كونها كلام الله تعالى
 (قوله لكنه خلاف
 الظاهر) لاحتياجه الى
 تقدير دال (قوله من غير
 نص يدل عليه) ينافية
 ما ذكره بعض المحققين منهم
 من قال المراج معراجان
 ما رواه مالك بن صعصعة
 وهو كان في القفلة من
 الحطيم أو الجمره وقد ورد
 فيه ذكر البراق وما رواه
 أبو ذر وكان في المنام من
 بيت أم هانئ ولم يذكر فيه
 البراق (قوله على ما مر في
 صدر الكتاب) قال الحشي
 الحياي هناك والحق ان
 السخر ليس من الخوارق
 وان اُطبق القوم عليه لانما
 يترتب على أسباب كلما
 بأمرها أحد يخلفه الله عقيبها
 أهفيكون من ترتب الامور
 على أسبابها (قوله ولا يخفى
 فساد ذلك) فان المعزلة
 ينكرون كرامات الاوليا
 وأهل السنة يثبتونها (قوله
 بمعنى الفراق) يريدانه كذا
 في الاصل كذلك ثم استعم
 بمعنى مكان الفراق أو زمان
 وتعيين أحدهما موكول الى
 مناسبة المقام له كما يفصح عن
 ذلك قوله فتقدير جلست
 بينكما (قوله أي مكان
 فراقكما) أي جلست مكان
 أيها مفارقان عنه وهو

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحينة لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة
 والكتابة وذلك ظاهر وإنما قاله نسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني أن قال معناه كان القرآن دال على
 كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه
 يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات
 المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان
 المراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالجموع فيكون المراج من السماء الى السماء أيضاً
 مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المراج من السماء الى السماء أيضاً مشهوراً ليس بخالفاً ذكره
 الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك أحاد لان ما ثبت بطريق الأحاد هو
 خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق السلاحي ينافية (قوله وقد يجب أن
 المراد الخ) أي قد يجب عن الاستدلال بالآية باناسله ان المراد بالرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة
 في شأن المراج فان المراد بالرؤيا الواقعة في ناروية هي عمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة
 الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام
 لكن المراد بالرؤيا انه سيدخل مكة فانه رأى ما قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا
 بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام
 المنام وان الآية نازلة في شأن المراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يهولون
 انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها فكما واستهزاء بهم كافي قوله تعالى أن شركائي فان المشركين كانوا يسمون
 ما يعبدهون شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم شكائهم واستهزاء (قوله والاولى ان
 يجب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد لدلية المراج عن مشاهدة ولا يخفى ان
 الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى
 ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص
 يدل عليه لا يخفى عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الراء خاص الخ) لم يحمل الصحراء دلالة انه ليس
 من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق لما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول امان
 لا يكون مقروناً بكمال العرفان وهو المنة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا
 وحيداً لا يخلفوا اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو الاكرامه والثاني أعني الظاهر
 على يد الكافر امان يكون واقفاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق
 الارهاصية الخ) يعني لانسلم ان المدعي ليس الا ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهوراً من
 خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعزلة أيضاً قائلون بها
 والأي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها افظاً في مجرد التسمية فان أهل السنة
 يسمونها كرامة والمعزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ارسوال ذكر الخ) بحث على قوله بل لم يكن
 لذكرها علم بذلك وحاصله اننا نسلم ذلك قواسمك والامسأل بقوله أي لك هذا فتجاوز ان يكون السؤال امتحاناً
 لمعرفتهم بمعجزته (قوله اعلم من يذابا لف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما
 أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد
 اضافته الى الجملة اشبهت الفتحة فتولد الالف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقوف
 أو زبدت ما لكافة في آخرها لانها تكف المنقضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا
 زبدت في آخرها الالف أو كفت بما أضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستملاً

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهما لو فرض ان العامل في بينا وبين الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذي يستدعي كون ذي الجواب مقدما على الجواب - ومؤخر من وجه هو كونها معمولين للجواب للمؤخر ولك ان تقول ذلك الجز هو الجواب فن وجه كونه عاملا في بينا وبين يستدعي كونه مقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحا على من مات قبل الخ) انما قال صريحا لانه اذا أقاد التنزيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذي نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلق الارية وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد بينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضايلهم والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم واما فضله على التابعين فيفهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

في الزمان والمكان كذا كمالا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضي بدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزم ان الاضافة الى الجملة وما قيد بها الاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أي في بينا وبينهما معنى الشرط كافي اذا وهو تليق امر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذا واذا كافي قول الاصمعي فينا نحن زرقه انانا فهو العادل في بينا ولا مانع يمنع عن العمل حينئذ فمضى قولنا فينا نحن زرقه انانا بين اوقات نحن زرقه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينهما معنى المفاجأة الكائن في تلك السكتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد و باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يهد كل واحد منهما اجزاها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو غير لها في المعنى فمضى قوله بينا رجل يسوق برة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب وامل هذا مبني على تجرد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرن فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا لان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون افعلا واحدا ظرفا للزمان والا حسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابهما الخي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا لمكان له وبيننا وبيننا على انهما ظرفا لزمان له فنقد بينا زيد قام اذ اذ أي هذا اذ اذ اوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كان ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبنيان خبر هما بيننا وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على بدء الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لئلا لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عداه من المعجزة من قيل الاستعارة المبينة على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في المرف لا يثبت الافضلية وان كان المنطوق لا يثبت ذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد فهم منه اثبات افضلية زيد قطعا (قوله بر د عليه انه ان اريد بموت الخ) يعني اذا اريد بالبعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يقد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بموته وان اريد زمان بموته النبي يند منطوقه تفضيله على التي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بموت النبي أو بعد بموته لا يقد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد فيسده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والحضر والياس الخ) وانما كتفي الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقر ارضه عليه قدمت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة ثلاثين في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب بفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا يخالف لما قال الامام في انه قد براد بالافضل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيها بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصا بها واحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة قصد

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال أن يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة مشرفها في نفسها أو زيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك الفصاح عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعني أن معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك الفصاح عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الإغراء بالأمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضي الله عنه أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشارهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في بدايتها فرأى التأخير أصوب به حتماً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها قورامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلفاء أو لا في جواب الشارح والخشي فرق ظاهر فإذا ذكره الفاضل الخشي هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لأنه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما فإنه خالف معهما أهل النبي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين لا يقتضي أن يكون بعدهما ملكاً أو إمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فإن وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الإمام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأمة قد حملوا الخ وقوله ولأن كثير آمن الواجبات (قوله فليطلق قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والتبع العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلاً (قوله وقد يقال المراد بالإمام الخ) أي المراد بالإمام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أنى جاءك للناس أمأما * أي نبياً فالعني من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا إشكال (قوله والمعصية ضلالة) أي إنما كان عصيان الأمة كلهم باطلاً لأنه ضلالة والأمة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه لا يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الإمام لمعجز واضطرار دليل أن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يتدفع الإشكال بعد الخلفاء إرشاد ابن العباس أيضاً (قوله أن قلت حقيقة المعصية على ما ذكر الخ) يعني أن المعصية على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم لمذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض عملاً لا وروداً لأن الظالم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لأنه المعصية المسقطه للعادلة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع كون الظالم أخص من المعصية بناء على ما أشهر من أن الظالم وضع نبي في غير عمله (قوله قلت معنى قوله حقيقة المعصية الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ملكة اجتباب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى يكون ظالماً ولا يفتنى عليك أن حمل قوله حقيقة المعصية أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية المعصية وما لها ذلك بنافيه أجاز لفظ الحقيقة والحق أن المعصية كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ النار وعلى نفس النار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة المعصية عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) اذ مدار جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من الخلفاء وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متتالية على ما يدل عليه قوله وبعد ما فقد تكونه فلا تكون ومدار جواب الخشي على مجرد اعتبار التالى والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وانت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فوهية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا إشكال) أي بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيه بحث لأنه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حيث تدفع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة المعصية الخ وحل المعصية في قوله فغير المعصوم على المعنى الذي ذكره في شرح المقاصد لا يكاد يفهم قائم على الجواب حيث ذم ما ذكره المولي الخشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتي من الخشي الخيالي

غير المعصوم ظالمًا لأن عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لأنه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلمًا حتى يكون غير المعصوم ظالمًا وانما بقيد الظلم بالمطلق لأن الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كفي وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقديحجاب الخ) أي وقديحجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * أن المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين فربنة قوله تعالى أنى جاءك للناس اماما * فإن امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال أن هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقديحجاب أن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعني أن هذا الاعتراض أنما ردلو كان معنى قوله جعل الامامة شورى أنه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستا وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظر فاقصوا الامامة أصلهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه واعليه يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال أن الآية إنما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لبقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع أن الوصول آتى ابتداء زمانى بقاءه فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول في الآتى ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاءه فيدل على الانزال قطعاً (قوله لا نأقول الوصول الخ) حاصل الجواب أن مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على أن صيغ الافعال) أي على أنالوسمنا أن مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً (قوله يرد عليه أن أريد بالعصمة الخ) يعني أن أريد بالعصمة في قوله ولأن العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلهنا انه ليس بشرط ابتداء لكن القريب أعني استزمام الدليل للمدعى غير تام اذا مطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييد لا يشترط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الحثي دفع ما قبل ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدلها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكمل مخصوص الخ) أي النصف مكمل مخصوص أصغر من المدفلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يحكى النصيف بمعنى النصف فملى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما باع ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدلولاً نصفه وذلك لأن اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طوبيتهم وذلك مقفود بعد غلبة الاسلام (قوله أي فاحبهم محبتي) إشارة الى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدري وإلى أن الحب بمعنى المحبة والباء في محبة صلة وأداة الفعل مكمل ياد وهو واحد معانى الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والاصاق على ما قاله الفاضل الحثي لقوات المعنى الذي ذكره الحثي بقوله يعني أن المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعني المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على أنه لماط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول (قوله اعلم أن اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب التسرع ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل

المؤدى الخ) أي كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه اختصاصاً بل يوجد بأى ذنب صدر عنه قال كلام المذكور لجبر تصور تقيد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على نفي بقاءه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالمًا وفاسقاً فيصل اليه عهد الامامة وبعد صيرورته قاسقاً لا ينزل اذ لا تدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل انما تدل على عدم حدوثه أولاً ليكون الوصول أنما حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك أن الوصول كما يطلق على الوصول الآتى الذي يحدث في آن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على نفي مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معنى نسبته ذلك للمكمل المحصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان مصانها المكمل الذي يكمل به ذلك الاحد ما أراد أن يكمله (قوله بمعنى انصف) كالعشر بمعنى العشر (قوله لقوات المعنى الذي ذكره الخ) وذلك لأن المعنى الذي

النسخ لكونه حكماً شرعياً ومثال الذهب قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه
 وظاهر في حل التسامح لانه قد علم الحاصل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال
 الحلق قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في التباس والطرار لا اختصاصهما باسم
 آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وإن كنتم جنبا فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجه حتى
 لا يفسد الصوم بالتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر
 في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى
 من العكس لأن قوله تعالى * وإن كنتم جنبا فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال الحمل قوله
 تعالى * وحرم الزنا * لأن الرافق لافعة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل ثم لما
 بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج به ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة
 ومثال التشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولهمكن المستحل الخ)
 يعني أن تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولاً أصلاً أو يكون مؤولاً ولكن في ضروريات الدين
 وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي إذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله
 مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتعميم والتعذيب
 لا يدفع كفرهم لأن ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير
 الاجماع الخ) يعني كون استحلال المصيبة الثابتة بالدليل موجباً للكفر إنما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب
 والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التأويل أما الحكم الشرعي المجمع عليه فإن
 كان اجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده اتفاقاً وإن كان قطعياً قيل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس
 مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصياً)
 إنما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعزلي مطيعاً أو عاصياً كافر الله إما آمن أو يأس (قوله معنى هذه
 القاعدة الخ) دفع لما يقال أن من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العلم يلزم أن لا يكفر لانه
 من أهل القبلة وحاصل الدفع أن هذه القاعدة إنما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين إذ منكرها
 كافر بالآفاق ولا يخفى أنه لا حاجة إلى هذا التقييد لأن أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين
 فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم إن هذه القاعدة الخ)
 المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما ساقى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر
 من قال بخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري وتابعه أكثر الفقهاء وهو
 المروي في اللقي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا
 نكفر الشيعة وانعزلة فلا يبعد القائل بالفضيتين فلا احتياج إلى الجمع (قوله أي اطلاع الخ) يعني ليس المراد
 بالمطالعة ما يقدر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقاً سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله
 والمعنى أن له تعاقباً وقرباً الخ) أي معنى أنه له من الجن أن له تعاقباً وقرباً من الجن (قوله وتأيمه اسم
 الملازمة (قوله رني فيل) من رأى رأي فهو رني بمعنى فاعل فالعني أن له تعاقباً وقرباً من الجن (قوله وتأيمه اسم
 اقرب من الجن) أو التأيم فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية (قوله وغوره إلى قعر الأرض) غار الماء يغور غوراً أي
 سفلى في الأرض (قوله بضم الفاء اسم كالتقوي وبمعناه) اذهوماً أفنى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان
 عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم أن حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي
 (قوله ثم يرادون) أي برذل واحد من صاحب الحرب والغنم اسكن من الحرب والغنم إلى صاحبه (قوله فقال
 داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم أن حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك لانه الرجوع

(قوله ليصبح رتب قوله
 الخ) يريد أن قوله آمن
 فيما بعد ناظر إلى قوله مطيعاً
 وقوله يأنس ناظر إلى قوله
 عاصياً وقد حمل اليأس ههنا
 أي في قوله الجزم بأن
 العاصي يكون في النار على
 الجزم وحمل الامن على
 الجزم أيضاً فيجب أن يكون
 الجزم والعصيان واليأس
 صفات قائمة بذات واحدة
 وكذا يجب أن يكون الجزم
 والامن والطاعة صفات أيضاً
 لشيء واحد فيكون الجزم
 والعاصي واليأس واحداً
 وكذا الجزم والمطيع
 والامن (قوله لأن أهل
 القبلة هم الخ) إن أراد أنهم
 هم أولئك بحسب المعنى
 القوي لأهل القبلة فظاهر
 المنع وإن أراد أنهم كذلك
 بحسب المعنى الاصطلاحي
 فسلم لكن لا بد من إثبات
 كون ذلك معنى اصطلاحياً
 لفظ أهل القبلة بالنقل
 والظاهر عدمه

عنده) أشار بذلك الى أن العاقل له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً أن قول أحدهما أقوى عنده ولو كان عامياً وحديثاً يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به (أي بأن للعالمى الترجيح) الشيخ ابن حجر في التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهد المجتهد الذى قد المقلد الذى صار مدقق مجتهداً لزم اجتماع المتأخرين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذى من جملة رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذى هو شق من المدعى (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذى هو لازم عنهم التخصيص مطلقاً أي في الآل وفي العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مضى عليه المحقق الحياي قزوين عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التعرير والتجوير في هذا التقرير الحاضر ومن الله تعالى نستمد للمؤلف في المبدأ والمصير فهو

عنه ولا جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالدكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالدكر لكون ما فهمه أحق وأفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام أيضاً حقاً يشعر بذلك قوله غير هذا أو فوق بصيغة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غير ما حق يشعر بذلك قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه احصائهما في فصل الخصومات والعلم بأموال الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بأن التأييد بالنص واحداً ما هو فيها ثبت به صريحاً وهو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهادات الثابتة حكماً بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ يصير الدليل هكذا ثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد (قوله على أن القياس الخ) أي على ان لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند المحقق القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعني ان أريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص فيم اوان أريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهادياً أو غير ممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيباً يلزم الجمع بين المتأخرين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حقيقياً وشافعيّاً فاقاداً أحدهما بأباحة التبيذ والا خروالا غير محرمه ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منهما وأيضاً اذا تفرق اجتهاد المجتهد فان بقي الأول حقاً لزم اجتماع المتأخرين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهداً (قوله الوجهان الأولان بعيدان الخ) يعني ان الوجهين الأولين وان كان يفهم منهما صريحاً تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما بعيدان تفضيلاً بناء على انه لا قائل بالتفضيل بين آد وغيره من الرسل لكن لا بعيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعني أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما أن يخص من ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما وى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يبعد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها لا تخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى أورده المحقق (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص اما حصل بسببه (تولد وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمرها) وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحمرها أي أمتهما وأقوال كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً بعيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه في عامة الملاك بالنسبة على عامة البشر أعني أقيام المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت ابراد في هذا الكتاب * مستعيناً بالملك الوهاب * وعليه الكلام في كل باب * والحمد لله على الأعمام * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام * ثم بحمد الله تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله ذكي الكردى) بمطبعته في سنة ١٣٣٢ هجرية بعد السبعين السككي في تصحيحه وتبجيحه

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *

للامامة الثاني * سعد الدين التفتازاني *

المشتملة على حاشية العلامة المحقق * قول أحمد على الخياي * مع منهواتها
وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخياي) مع منهواتها
وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين
والكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين
الرومي على الخياي وعلى حاشية
المحقق محمد الشريف على
الخياي أيضا

تليه *

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها
وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بمجدول وموافق
في البحث * وثانيا بعد اتمام ما ذكر تأني حاشية العصام وحدها في الصلب
وبهامشها حاشيتان علمها * احدها لولي الدين * وثانيتهما للكفوي
مفصولتان بالمجدول * وثالثا بعد اتمامها تأني حاشية شجاع
الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

تليه *

مرعشي على قول احمد والخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجي زاده * أكرمه الله بالقلاح والسعادة في الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق المدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما ولمسلم يتيسر لي ترتيبها وتبويبها أرسلتها الى الفاضل الذكي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويبيضها فقلها الى قراطين ثم أرسلها الى فتظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاه الله خيراً وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها . لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يفسر الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة . (وهذا) أو ان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارحام الى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الحيار وما وجدت الدنيا الا اعباء وهوا * فيألفني على

فانت العمر في الهوى *
المعاصي شئت أمري وأثقلت
ظهري وأدير ريعان عمري
وأصفرت الشمس وقرب
المسا وما أخذت زاداً من
سوق الدنيا للسفر المظالم
والهول العظيم في أسفاه
ويا حزناه فمن أفقر مني
الى الله أنفض اليه بقلب
حزين وأقوم مقام سائل
مسكين أشكو اليه فاقتي
وعزيتي ثم حيرتي وانقطاع
قوتي لعله يرحمني * وسعة

حاشية قول احمد على الخيالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلوة على أفضل أنبيائك وخير أصفائك

(١) ومعنى سبحانك أنزه تنزيهاً لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

رحمته تسكن روعتي فحسبي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي (وبحمدك)

واضمرت قول أحمد (قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) في تفسيره أي أنزهك اللهم تنزيهاً أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضررب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسييح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لانه لمتعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

وبحمدك للحال تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لك (وفيه) أن المراد لا يحتاج إلى الواو إلا أن يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك إلا أنه عبر بالفرد لوقوع الجملة هنا موقعه (أن قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التسييح التنزيه أي نسبته تعالى إلى الزاهة والحمد هو التناء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معاً (قلت) يجوز أن يكون التسييح بالقلب أو أن يراد بالحمد وجوه ولياقته وتمكن المقارنة (ثم) أن في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافاً إلى الفاعل على أنه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لمطلق الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بأن هذا الوجه يتشبه على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لأن الواو إذا كانت للمعطف فالحمد يحتمل أيضاً أن يكون مضافاً إلى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشي على آلائك (والحاصل) أن ههنا أربعة احتمالات لأن الواو إما للحال أو للمعطف وعلى كل تقدير فالحمد إما مضاف إلى الفاعل أو إلى المفعول ففي السورتين منها انتفت الملائمة (فإن قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لا مثال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسييح وجعل الحمد نسباً وقيداً له (قلت) التسييح وصفه تعالى بالجليل فهو حمد (وإنما) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق لتسييح ذكر الآلة ودفعاً للعجب (وحاصله) الاعتراف بأن التسييح نعمة من نعمه وليس من نفعي ولذا استتبع الحمد عليه فإن (قلت) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر إلا الإخبار عن نفسه بأنه يترحمه تعالى وينسب إليه الزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل (قلت) بل حصل لأن نسبته تعالى إلى الزاهة (٣) يتوقف على كونه موصوفاً بالزاهة

فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالزاهة بطريق اقتضاء النص وهو عند الأصوليين دلالة اللفظ

وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لا أولئك *
(قوله الحمد استأمله) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التنظيم

على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الأفاضل من إضافة المصدر إلى المفعول أقول يحتمل أن يكون من إضافته إلى الفاعل وعلى التقديرين لا حاجة إلى ذكر المضاف إليه أما على الأول فلأنه فهمه من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجليل مطلقاً) أي اختياري أو لآله صلة الوصف (٢) فالمراد من الجليل ههنا الحمد به وهو موصوفه الثمت أو الشيء (قوله على الجليل الاختياري) لعل على التعليل بمعنى الإلام كما ذكره ابن هشام في معني اللبيب في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم أي هدايته إياكم

(١) وتوضيحه أنه إما أن يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر إضافته إلى السكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لأن الموجب للحمد وإن كان أعم من كل بقرينة التلبس بخص بالآلاء الوصلة إلى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار إضافته إلى السكاف فيراد من حمد تعالى ما يوجب معني ما يسبب له لأن الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك في الأولين لا يصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء أن الموجب غيرها مع أنه عنها في الكلام ركابة فالأولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم أنه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركابة حكم بعدم ملائمته (منه) (قوله ما يوجب) أي يوجب حمداً تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً لعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق لتسييح تأمل (م)
(٢) لاسيية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشف) اه (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم الحمد عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشف من ذينك التعريفين تمييز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع للمانع ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة أو المراد منهما الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما سحت الإرادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه ما يشتر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول بني عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبثاً عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياري اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف) يعني من جماعها أخوين وجماعها في تعريف واحد أقم لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلها أخوين لاتحادها في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماها لا بيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لانتها (٤) تنفي به أو بسببه لجواز ان لا يسمونه مدحاً فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى)

قال صاحب الكشف بمد ما قال الحمد هو اثناء والثناء على الجميل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي يعني عن تعظيم النعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل انسان أو الجنان أو الاركان * وأما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والثناء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والا كثرون فرقوا بان المدح يعم بالفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجميل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفتها وقال صاحب الكشف في

الاخير (٢) تنويف على ثبوت المدح فيه مصادرة فتأمل فانه دقيق (٣) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون اثباتاً لعموم المدح به (لكن) لا يناسب اذ لا نزاع في عموم المدح بلغير الاختياري كالحمد به بل النزاع في عموم المدح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو

(١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقريباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع ان الشكر مرادف للحمد فورد كلمة أما دفناً لذلك التوهم (منه) (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

قال) على الجمال لكان أظهر (قوله ويقال مدحت اللؤلؤة) في (بعض) (ويكون) النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه اثباتاً لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفتها ليس مدحاً على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشف في موضع آخر منه) هذا رد للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيفة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون للسند مساوياً للنعم

(١) حيث قد براد في تعريف الحمد تنقيح الجميل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه) (٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختياريّاً أولاً وهو أول المسئلة (منه) (٣) على بناء المجهول والمصرح الخاضع الى على التهذيب في الوصف بالجميل ويقوم أيضاً من تقديم أي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لا يمدح بغير فعله يعم الاضطرابي وعدم الفعل منه أصلاً (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطرابي لانها في شأن من أحب ان يحمده بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطرابي فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (اسناده) الى الرجل يكون السند اعم من المنع فلا يفيد اذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعني حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند اليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشاف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانفهام نظراً يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المتقول بان في نظره نظراً يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشاف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفضلوا بل يكون لمذمومية حب المدح في نفسه وان صح المدح على ما صرح به في كتب الاخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الاول راجح لان

الذم لو كان لاجل كون حب المدح منها عنه لا كان للتقييد بما - نعتلوا وجه ظاهر لان حب المدح منها عنه مطلقاً سواء كان بما فعلوا او بما لم يفعلوا (ان قلت) للتبني عنه الحمد بغير فعله لا المدح (قلت) المنع ليس استمئان لفظ الحمد بل معناه وهو التناء على الجميل الذي لم يفعله فاذا استنى ذلك

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين انزل فيهم (ويحبون ان يمدحوا بما لم يفعلوا) فان قلت ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن تحيز (٢) رضي الله عنه واخلاق محموده ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور ان اللام في الحمد الاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرآن الاستغراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانفهام نظراً يعرف بالتأمل منه (٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه) (٣) لا سيما في المصادر لان المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت انه لا يمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليلاً أيضاً فاقول في دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان المدوح عليه حقيقة هو الخبير المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحاً عليه مجازاً وما كان للمدعي دليل ثان منعه أيضاً بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة السمع (قوله عند خفاء قرآن الاستغراق) يشعر انه (٢) اذا ظهر قرآن الاستغراق يوجد نبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر . وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ما هو بالنظر الى نفس اللفظ لما سبذكره ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرآن الاستغراق أيضاً وان كان المتبادر بالنظر الى قرآن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن يرد على قوله ان الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه) (٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لانه لا يبنى الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية (منه) (٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وان كان في المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد مقبولة في الخارج بل في الذهن فالاولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أو بناء على أن اللام الح) حاصله أن اللام لا يدل إلا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس
 تبيح أن اللام لا يدل إلا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الح) عطف على قوله وجعله تعريف الجنس (أورد)
 هذا الأمرين (الاول) أنه لما حكم بخفاء قرآن الاستغراق وحكم بأنه لا يكون ثمة استغراق كان سائلا أورد على الاول أن
 مقام الحمد قريبة على الاستغراق لأن هذا المقام يقتضى المبالغة وهو أنما يكون بحصر جميع الافراد وهو أنما يكون بالاستغراق
 (وعلى الثاني بأنه أن أريد أنه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز أن يكون الاستغراق بمقتضى
 المقام كما عرفت (وان) أريد أنه لا يكون ثمة استغراق أصلا فنوع (فأجاب) عنهما بأن الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس
 أيضاً فلا يعين المقام الاستغراق (و) الأمر الثاني أنه لما جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الأمرين المذكورين كان سائلا
 قال يجوز أن يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستغراق هو أن أفعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله
 تعالى فلا يكون جميع الحامد راجعة اليه تعالى حتى أن كثيراً من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول
 (فأجاب) عنه بأن مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لأنه ينافي
 ما ذكره من المبني (وأما) أنه كيف يقول صاحب الكشف بهذا الحصر مع أنه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع إليه (١) قوله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه
 لله تعالى فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) النصر لا يكاد يوجد من الحقيقي لئلا يذو الأخطاء بصفات التي
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولاً وصادراً من الحامد وكونه عرضاً (ولا)

يمكن نفياً عنه بل القصر
 حينئذ اضاف فيكون بالنسبة
 الى الانصاف بكونه لاه مخلوقين
 وظهر من هذا التقرير ان
 المراد من الدلالة على
 اختصاص الحمد به تعالى
 أو بناء على أن اللام لا يفيد سوى التعريف والعمدية في مدخوله والاسم لا يدل إلا على مسماه فإذا
 لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشف بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
 بناء على أن المعروف بلام الجنس اذا جعل مبتداً فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص
 حينئذ يفيد ما أفاده الاستغراق لأن قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع أفراد عليه وهو ظاهر
 بل هذا أبلغ من الاستغراق إذ لا دلالة فيه على النصر إلا أن يحمل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة التزامية إذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)
 على الموصوف على عكس المزموم (٢) تدبر (قوله إذ لا دلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه أنه أن أجرى الكلام على ما حققه
 التفتازاني فقد صرح بأن المعروف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة إذا جعل مبتداً فهو مقصور على الخبر بل عنده أفادة
 لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده أفادة لام الاستغراق القصر
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من أن الاستغراق يدل على أن كل واحد من الحمد مرتبط به
 تعالى لا على حصر الحمد فيه لجواز أن يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح ففيه أن التحقيق أن لام الحقيقة لا يفيد القصر
 أيضاً كما أشار إليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم أفاده السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان قات جعل الحامد بأسرها مختصة به تعالى ينافي القاعدة المشهورة من الاعتدال لأن أفعال العباد عندهم ليست
 مخلوقة لله فلا يكون جميع الحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشف اليه مع نصليه في مذهبه قلت هو لا يمنع أن
 تمكن العباد واقادارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه)
 (٢) (وجه التدبر) أن كون اللام كذلك لا يكون إلا اذا أريد بالحمد الحمودية أو المحمدة إذا اختصاصها به تعالى اختصاص
 الناعت بالنعوت وأما اختصاص الحمد بمعنى الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق إنما قلنا بمعنى
 حامدية غيره تعالى إذ يمكن إرادة الحامدية على ادعاء أن لاحامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص
 الناعت بالنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهناك عليه آنفاً بأن أفادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفاداً من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفاداً من لام التخصيص في الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالاً على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند (١) (قلت وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالاً على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لأوجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أسر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول و سلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والسكناية أبلغ من الحقيقة والتصریح (وفي) حمل كلام الحاشي عليه تأمل فتأمل (قوله فحصل معنى قوله الحمد لمسأله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسبه قول الشاعر فأتت الذي نعي لكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد معمل أو حسن الوجه ولا يثبت قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز في النسبة انما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الانصاف بالمبدع بفتح الدال) وأيضاً لا يلزمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقاش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكني ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضاً بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقاش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة

أخرى مثل الابداع
على ان يكون مجازاً (٥)
مركباً فيصح مثل زيد
مصل بان يكون مجازاً عن
مثل قولنا الله هاد لزيد
أو خلق أصلاً (لكن)

فحصل معنى قوله الحمد لمسأله ان كل حمد من كل حامد وان اجري على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ولعمري ما انشده القتيبي شعراً

إذا نحن أثينا عليك بصالح * فأت كما تثنى وفوق الذي تثنى
وان جرت الالفاظ يوماً بمقدمة * لغيرك انسان فأت الذي تثنى

الدليل المذكور لا يثبت لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى يمثل الابداع ولا بد له مجازاً من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضاً) لا يلزم قول الشاعر فأتت الذي نعي (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع الحمد ثابتاً له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتزويل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الابداع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد

(١) حيث قال ينبغي ان يحصل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لصاع التعريف ظاهراً لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لا يوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة اهل المعاني دلالة على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلزمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع الحمد لان المجاز في النسبة لا يصحح ان يراد من الحمد الحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة الخ (عن)

(٥) {قوله} ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد أريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بحمله مع ان حمله على التعلق بصحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فبرد عليه ان حمله على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به فيجواب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فأت الذي نعي ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والجواب (منه)

ري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مسبب الحامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحامد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الابقاع ومجاز في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ما صرح به بن المقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكر والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكف بدونه حيث لم يقل بعد ما تم بالبسلة الحمد لله هذا اقتداء بأسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان التيسر مدخلا في الاقتداء لكن يجب ان يبين ان فيه فسادا آخر وهو اتهام ان التعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام ببني وهي لا تنافي ان يكون الامتثال ببعض مدخولها لان مضاه ان فيه امتثالها سواء كان الامتثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول

<p>(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام ببني حتى لو قال في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لم يلزم ان يكون للتيمن مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان</p>	<p>أو جميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمودة وهي ما يحمده به من الصفات السكائية والنموت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد الخ ذكره بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام (١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امتثال للحديثين (منه)</p>
---	--

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخياطي ان الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل) التعقيب بل الظاهر ذكر التيمن هنا لان له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظرائي كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التيمن وان أصدر الكلام ببني حتى لو قال الخياطي في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فمضى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن (قال الخياطي اقتداء بأسلوب الكتاب الخ) الاسلوب الطريقة على ما في الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمنعني) ان في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء فالسبب في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل في الاسلوب (فالمنعني) حينئذ ان في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالأقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول احمد وهي المحمودة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحييج الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه)

(٢) ولما يمكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا في نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (عن)

(٣) يفهم منه ان لا تبين) ويلزم أيضا الاقتداء بالعبدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام فقيد العبدية بالتعقيب تأمل (منه)

يتضمنه التعقيب على قياس ما نقل عنه في الامثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه فالسكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعنى الشيء أي الشيء الشائع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فاقوله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فغناه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الإيقاع بل بالإيقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد الإيقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد الإيقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لا ينافي التجرد عن اعتبار التعقيب قال الخياطي وما يتوهم الخ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحدين مما أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فتدبر وبيان التعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملابسة والملازمة (٩) بمعنى المخاطلة (وملخصه)

ان الحدين ملازمان بهذه الامور الثلاثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع الاول والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم لكن الامتثال بذنك الحدين بمجرد إيقاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الإجماع (١) (قوله بل وقع عليه الإجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتابة لا يدل (١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة أخرى وحمدلة أخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منها في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

(م ٢ - حواشي العقائد ثلثي) فاقصر قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التفسير الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزءاً من الأمر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخاصيتها فهم كون التي التسمية والتحميد شيئاً واحداً وتسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى قال الخياطي أو بحمل أحدهما ان كان هذا حكاية لدفع التعارض للتوهم في الحدين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحدين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لا يقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لاننا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلهما واحداً حكماً فغير عنهما بالاول وتقرير الدفع اننا لانسلم ان الابتداء في الحدين حقيقي لم لا يجوز ان يكون فيهما صرفاً تمتدأ او في أحدهما حقيقياً وفي الآخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملابسة (منه) (٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن) (٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن) (٤) جواب سؤال مقدّر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولها فان ذلك المنضم يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحدين ليس كذلك (عن)

الذكر فليس امتثالا لمطلول الحديتين حيث بل لتضمنهما الذي هو الذكر مطلقاً أيضاً (والظاهر) من الامتثال بالحديثين تمام مدلولهما بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في تساعد ان يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير أيضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في ان الابتداء مستعينا بامر الخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف اما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند تقيض المقدمة المنوعة لكن ما ذكره ليس بتقيض المقدمة المنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للمنع لكنه ليس بتقيض للمقدمة المنوعة والمقدمة المنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند تقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بتقيض والتقيض ليس بلازم فالسند أعم (قوله معنى الابتداء مستعينا الخ) يعني معنى الابتداء مستعينا بامر ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في ان الابتداء يسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمتصفاً يسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له علي قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان نقول جاءني زيد راكباً ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلاً عن قاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحشي المجاز

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلطف باليسولة دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره قائل

بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانها في مطلق الا تسليماً امكانها (١١) في آن الابتداء لجواز

ان يكون تسليم امكانها في المطلق في ضمن تسليم امكانها في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت (٢) (وهذا) الاتات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم امكانها في واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على ما فهمه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء فلو حمل (٣) كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانها في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعاً لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده * وايضاً بعد تسليم امكانها في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانها في آن الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختصار الشق الثاني بأنه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي

(١) أي امكان الاستعانتين عن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشي فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز أن يكون مراده التردد بانك أن أردت أن لاتنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم غير مفيد وأن أردت في آن الابتداء فباطل * والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل * فإن قلت لم لم يحمل كلام الخيال على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في التردد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سهداً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآت متساوية فإلم يسمه واحد لم يسمه الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سهداً أعم أيضاً فالائق أن يتركها أو يذكرها * لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى أن الملازمة نعم الخ * يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملازمة على الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لاعلى الاعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما إذا أول به كما يشير اليه المحشي * فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيال وتبيين مراده لأجواب مغاير لما ذكره فليتأمل فإن المغايرة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير جعل الباء للملازمة) فيه احتمالان الأول أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يجعل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجمل اما الخيال أو (١١) غيره * ثم إن لافي قوله لأجمع

الابتداء ساقط من بعض النسخ فإذا كان الجمل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لا كان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * وإنما احتيج الى هذا التعليل لانه حكم بأن المتوجه نفس النظر السابق وهو تنافي الابتداء

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملازمة إذ المقصود أن الابتداء ملازماً بامر لأجمع الابتداء ملازماً بامر آخر في آن واحد (١) وههنا ابتداء الكتاب ملازماً بالنسبة يوجد في آن التلطف بها دون الابتداء ملازماً بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملازماً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملازمة نعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء بهما آن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في آن واحد أحدهما بالنسبة الى الاستعانة بالتسمية والآخر بالنسبة الى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستعيناً بامر والابتداء مستعيناً بامر آخر والمتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملازماً بامر لأجمع الابتداء ملازماً بامر آخر لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملازمة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن المتوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لافعى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملازمة ثم إن الجاعل حينئذ لا يجوز أن يكون هو الخيال لأن قوله ولا يخفى أن الملازمة نعم الخ صدق شاهد على أن حمله على الملازمة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملازمة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز أن يكون غير الخيال أيضاً لأن الملازمة أقرب الى كونها مداراً للتعارض منها الى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف وإذا كان الجمل لجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسامحة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتسامح بأن هذا النظر يتوجه الخ * ثم إن معنى قوله إذ المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لأن من جعل الباء للملازمة لجرد البيان لا يقصد به الجامعة واستقاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

(١) قوله فإلم يسمه واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضى أن يقال فإلم يسمه واحد يسمه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لثلا يرد ماسبقه من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي بمبحث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابس بهما على سبق الملابس فهما فعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابس على أهم من حقيقة الملابس وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيال حاصل ذلك * وقد نقل عن الحنفي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لا يمكن حمل ملابسهما معا على سبق الملابس فلا ضرورة تدعو اليه فسلم * لكن الخيال لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابس الحقيقية فيصار اليه ما أمكن فيكنفي في توجيه حمل أحد الملابس على الجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضين لورد انه لا حاجة اليه في الجملة * وان أراد ان الملابس الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الجملة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الجملة والبسمة لا يمكن الملابس حقيقة باحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابس الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور (١٢) وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينهما

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشترت الفرس بصرجه أي ملابس به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به انتهى * جعل الملابس أهم من المعنيين المشهورين لباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل (٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملابس تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر الهمة من الحمد لله أو احمد الله فصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالجملة وهو ظاهر وبالسمة لان الجملة متصلة بالسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالسمة والجملة لأن أن وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابس بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشئ لا يلبس الشئ الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابس التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المتصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدأ (١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية على ما لا يخفى (منه) (٢) قيل قائله خوجه زاده الرومي (منه)

أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للمتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي ان معنى الملابس يكون من قبل (أو) معنى الالصاق وحتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق انتهى * فهذان المعنيان قسمان معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أهم منها ومن المجاورة ويخفى ما ذكره الفائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد الحنفي البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانتكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملابس الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بكان يلبسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سنداً ما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للجملة في أن الابتداء لذكر ما يابها في ذلك الآن وللأسئلة لذكره اياها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلا نه ملابس للجملة لانها الجزء الاول وللأسئلة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والجملة جزئياً منه صحت الملابس بينهما التي تأتي عن المغيرة بين التلبسين اذ السكلي يغاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل الحنفي لاصح على تقدير حمل الملابس على ملابس الابتداء أو المبتدأ به اذ لا معنى لسبق ملابسهم للأسئلة والجملة كما فيما أجاب به عن القائل أو للأسئلة فقط على ما أول عموم الخيال به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسمة والجملة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الجملة * وظاهر انه لم

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجليل مقارنة الحمد لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلاً وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلفظ بأول التصنيف واذ عرفت من نقلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحنى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) أقول * حاصل المعنيين شي واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وذكره لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضاً يعنى ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظاً لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً ليكون كل منهما مقارناً بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوم ان الملابس في كل منهما شي مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الفرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفى ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لساناً أو جناناً فضلاً عن التعقيب فحصل الاعتراض (١٣) انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لانها متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد فالتجوز المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند أهم هنا * أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداة المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء (١) ثم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه) (٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للأمر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح يتأني التباير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الأخير للاخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التباير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت ليس يكفي في الجواب حمل التباير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكفي اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التباير أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة على التباير الحقيقي وفهم اتحاد أيتهما فجعل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * ويجعل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الأفاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم بالتقديم بشي يتأني التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فهما على العرفي الى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى * أقول * لعل حاصل كلام المحنى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء للملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الأمر ليس ما وقع عليه

فعل الابتداء بل ما نسب اليه الابتداء والتقديم بتقديم لم يقدم عليه اسم الله فلفه فهم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب الحشى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي * قال الحيايى الظاهر ان الباء صلة التوحيد * وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحيد برأيه الخ والملايسة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذ باء الملايسة صلة ملايساً اذ التقديم حينئذ التوحيد ملايساً بجلال ذاته * قال يقال توحيد برأيه * نقل عنه ولا يقصد منه معنى السكال ولا عدم مدخل غيره في ثبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون الفعل هنا للتكلف محمولا على السكال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستفعال فان استقل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبان يراد من الغير المخلوقون فان قلت أليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتي يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية للفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لايتناسيان المدح * قال الحيايى فمضى التوحيد بجلال الذات * لا يخفى ان التفريع يتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء الظير وهو ما قال في الاساس اوجد الله فلاناجعله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمضى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النقص وكما ان (١٤) صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم

يصح حمل الوحدة على	اذا قدمه فمضى الحديثين حينئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابرز وكل امر ذي بال
المعنى الاول فمعين المعنى	لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجندم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا استحالة
الثاني ولذلك فسرهما به *	في تقديم شيئين أو اشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تنكفوا به في دفعه (قوله على نهج حصول الصورة)
وفيه بحث لانه اذا أول	بمعنى يجوز ان يكون معنى جلال الذات الجلية كما ان معنى قولهم في تعريف

الجلال بالذات الجلية يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لنزله ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعزلة * اذا الظاهر انهم لا يثبتون لذاته تعالى انقساماً اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج اشارة الحدوث ويمكن ان يقال انه حينئذ رد للازم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام ماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * قال الحيايى * عدم شركة الغير في جلال الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر يختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا يتصف به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بأخرين قلت المراد في نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الحيايى * قال الحيايى * على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجلية في جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال في التقرير كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجلية * قال الحيايى * حينئذ اي حين كونه للملايسة انما احتيج الى ما ذكره حينئذ لان الوحدة حينئذ صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال في الشافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيء بمعنى التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى مجرد الصنع عن

المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً * وللتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الاستعمال فانه قد يجيء التفعل بمعنى الاستعمال وهو صحيح كما سيشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستعمال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملايسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانهكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلا وجه لتخصيص التفريع بالملايسة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة بعد ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن الحاشي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمثي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون

المطلق هو مؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت ما قاله من التقييد وأما بظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا بد له مجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز حينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه اتولد ومنه الترحج فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العلم من الخاص فهو مشترقي المجاز ولك ان نجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة الكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما ما يفهم من بظاهر كلام الخيالي فهو ليس واقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف وتحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل فرض الحاشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون التفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان اراد النجاة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحيد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان مجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظاهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهرة تقييده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام الحاشي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المفيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بمد هذا التقييد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلاه اذا انتفى صنع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع * وهذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وهنا بحث وهو أنه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته فينشد ينصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمال فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول منقول من التكلف وماخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى الكلّي والجزئي أو المشتق منه والمشتق سكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعيّاً أو تدريجياً والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه المعنى الثاني لاصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال امر الى امر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر (١٦) فساد في الملة المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

فلا يراه ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعبه أرباب اللغة معنى مستقلاً وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة لبست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعاني الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلاً وأبداً (قوله بحمل على السكّال) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالسكّال تأمل (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو السكّالة أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملاسة (١) جلال الذات) قيد لسكّل من الاتصافين واعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة (منه)

عليه * وأيضاً هذا التوجيه من الخشي بآني عن سوق ما نقل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً * لعل وجه التأمل ما ذكر **قال الخيالي** * يحمل على السكّال لقل عنه وعلى تقدير الحمل على السكّال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى * ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركاً بتصّف باصل الوحدة (الاستعمال) ولما ساق عنه سمات الخلقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملاً كما لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على السكّال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعاني) اشارة الى علاقة الحجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع **قال** الخيالي مع ملاسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملاسة المتصّف بالوحدة للذات مع ان المتصّف هو عين الذات والملاسة تقتضي المفارقة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على العلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفسد ظرفية الذات للموحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المفارقة (فان قلت) المظروف التوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملاسة اذ بقاء الملاسة يفيد ملاسة الحيد الذي يتضمنه متعلقها لمدخله فانهم صرحوا بان الباء في مررت يزيد يفيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل انه لا فرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاحتمال اذ التناهي الاعتباري كيف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ)
 يعني أن معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج إلى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخياطي من المعنيين * ووجه صحة هذا
 المعنى بلا مجوز أن صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والایجاب قال الخياطي ليفيد أن آية نبينا
 أعظم إلى آخره * قيل ما حاصله أنه لا إشعار في الكلام حينئذ بأن سائر الأنبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة *
 وذلك أن تقول أن اللام في المؤيد أما للجنس أو للاستغراق بقريضة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد
 عليه السلام واللام في الصفات يعني هذين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المتطابق * وأيضاً صرح في المطول في بحث
 الاستغراق العرفي بأن اللام في اسم الفاعل والمفعول إذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند
 غيره * وأما إذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقاً * وأيضاً صرح ابن الموصول يأتي
 للاستغراق وافادة اللام القصر لا تخص بالبدء والخبر بل تجري في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل افادتها
 القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج إلى ما ذكرته من
 اعتبار الحصر على تقدير أن يكون الساطع بمعنى الظاهر * وأما إذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى نسبي لا يتصور إلا بالنسبة
 إلى المرتفع عليه فإن أضيف إلى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل إلى معموله الذي هو
 مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معنى بساطع على حججه وأريد اضافة (١٧) الحجج إلى الضمير المفيد للاستغراق

يفيد الكلام أن سائر
 الأنبياء لم يؤيد بالساطع
 والألم يصح أن نبينا مؤيد
 بساطع على جميع الحجج
 وأما أن أضيف إلى الحجج
 لا باعتبار كونه مرتفعاً
 عليها معمولاً له بل باعتبار
 الاختصاص لتكون الاضافة

الاستغراق أي الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن
 يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه إياها ذاتاً (قوله ليفيد أن آية
 نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء) بناء على أن المراد بأفراد الحجج التي جمعت هي بالقياس إليها حجة
 كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً
 آخر وهكذا فكانه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الأنبياء

(١) معنى قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء أن لا سطوع لغيرها من
 حجج سائر الأنبياء بالنسبة إلى هذه فالدلالة على الأعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

(م — ٣ حواشي المقائد ثانی)
 معنوية لا يفيد ذلك لأن المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار أنه
 من جنسها ولا ينافي أن يوجد ساطع غيره أيد به نبی غیر نبینا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج إلى اعتبار الحصر لثم
 دعوى الافادة قال المصام في قولهم مصارع مصر مثلاً للاضافة المعنوية جواباً لمن قال أن المصراع مفعول فيه للمصارع فكيف
 تكون الاضافة معنوية * قد يقال اضافة الصفة إلى المفعول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول و اضاف لفظية *
 وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة معنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء ليس بالنسبة
 إلى شيء آخر فليس الحجج منسوبة إليه فلا تتم الافادة حينئذ إلا أن يجعل الساطع بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على
 ما أضيف إليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج إلى الضمير حينئذ تتم الافادة المذكورة وأما إذا
 أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو
 أن السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فمعنى بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بنبأ وحاصله باظهر حججه
 فالدلالة على الأعظمية المذكورة يعني الأعظمية على سائر الأنبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكانه قال بساطع
 حججه الخ) هذا تقرير على نسبة الحجج إليه تعالى وإلى الأنبياء ومراده أداء معنى النسبتين ولا دخل في ذلك التفريع
 لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر أضلو أريدت الأفراد الشخصية فالتفريع
 على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد * أما المقدمة فاربعة مقالات * (١) المقالة الأولى * ان الحجج
 بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف إلى معموله بقصد تعلق

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي **المقالة الثانية** **﴿﴾** امران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوحيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على أمر من اموره مثل نبوته **﴿﴾** وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ماهما بها **﴿﴾** **المقالة الثالثة** **﴿﴾** ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان اريد من الحجج ماهو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيداً بالساطع كونه عليه السلام مدلوله **﴿﴾** وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور **﴿﴾** والشئ المفرد يمكن التوصل بصحيح النظرية الى أمرين أو أكثر كان يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في لنوعين انشقاق القمر **﴿﴾** وان أريد ماهو الدليل عند المتطابقين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يعتبر المجاز ويراد المؤيد دعواه ولا. (١٨) يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره

تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي

وبناء على ان الاضافة (١) للاستغراق

(١) واذا كانت اضافة الساطع الى الحجج للاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

(والا)

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه **﴿﴾** **المقالة الرابعة** **﴿﴾** ان الحجج بعد

ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتلك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان **﴿﴾** فهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور بمعنى النسبتين حيثئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأى الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور **﴿﴾** فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف **﴿﴾** أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) وهذا الأخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الاطعام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد **﴿﴾** فعني النسبتين حيثئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفت في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فعني النسبتين حيثئذ الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد فقيه امران) الامر الاول ان المحشي اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحدا من وجوه الجميع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه (الامر الثاني) في وجه زجيج هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذا يجوز ان يكون بعض حججه لا ينبت الا الالهية او الوحدانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأى الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج مودة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيداً يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجاً بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج (١٩) التي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفاً من الوجوه المذكورة للضعف الصورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا ينفي ان كون التسبب مناهل من كونهم مسخلفين فلم اختار المحشي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الادب (قوله والام قد) اي وان لم تكن للاستقراء (قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد الافراد الشخصية مع قطع

والا لم يقد (١) اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يقد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من يتأويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) حلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشعره الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة والكلام في واضح بيناته كوفي فساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقدره ومرادة في المعنى وهي كالمفوضة (قوله بطريق تمويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع أما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

(١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستقراء لم يقد الخ (منه)

(٢) السطوع الارتقاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بيناً حصلت باظهار حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه (م ع)

(٣) وهو معنى الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قبيل اخلاق ثياب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اي بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لسكان في الكلام تناقض لا استبعاد قال الخياي فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب لا ينفي انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قبيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترتيب في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يماثله ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتأمل جداً

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اي وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تحطت السكاكي وحاصل اليراد تجريد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعه سالماً عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل عطف الملة على المعلول لانه يان منشأ تحطت السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون الكلام توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومدار دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وايضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضاً وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجود الصلوة والزكاة وقواعدها مسائل الاصول وأساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) قواف مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

كان الموقف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وهما كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الخيال في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام قافهم (منه)

(٣) امل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجود الصلوة والزكاة تسكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فنقول المقابلة (منه)

(تخصيص)

على العقائد لكونها جزءاً منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فوجه ما ذكره في هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى لثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يتدفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من البيان

(قوله مع انها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر وبفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوجه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عند قوله اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو حمل لعبارة الخيالي في أحد المتقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضي بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترتي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وان اريد (٢١) ملاحظة الخيالي ففيه انه لا يلزم

من ادعاء الشارح الحصر
عدم حكم المحشي بان فيه
ترقياً في الواقع (قوله ان
الكلام اساس العقائد)
كبرى قياس المساواة من
الشكل الاول قدمت
على صغرها وهي قوله
والكتاب اساس الكلام
وقوله فالكتاب اساس
اساس العقائد هو المطلوب
واشار بعض الافاضل
الى ان هذا القياس من
الشكل الرابع حيث
صرح بان قوله والكتاب
اساس الكلام كبرى وفيه
ان المطلوب في هذا الضرب

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة اساس فيكون المعنى اساس اساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان قلت أولاً ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قبل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خير بان قوله فان مبني على الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثاً على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب اليه البعض وان كان ضعيفاً ويحمل على تقدير الدال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط واياما كان فلا فرق بين العرفين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب هنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض اساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله ففي هذه الفقرة ترقى في المدح * وأما الاول فيجوز دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما ان الاول ليس في مقابله دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع في مقابله وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة في اللغة اساس الخ

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر المتبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان ترك المتبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان فيه الحل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضييق لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ما هو من الشيء اساس ذلك الشيء ينتج ان اساس العقائد اساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بياناً للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حيث لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حيث اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حيث لا يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تدفع بهذا الوجه انتهى * ووجد عدم الاندفاع انه حيث لا يكون السكلى وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعمود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام محتمل ان يكون منعاً للكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجهه لان سلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعاً للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لان سلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعاً للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لان سلم ان الكتاب اساس اذ المتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بواسطة انه

<p>الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها فتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات</p>	<p>اساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادر ما ذكر من لفظ اساس الشيء لا يستلزم عدم</p>
---	--

كونه اساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانسب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترتيب انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون اساساً بلا واسطة وكون الكتاب اساس اساس العقائد بالواسطة اعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترتيب وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتداء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حيث لا يقابل الاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حيث لا يكون عين ما يذكر عقبيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردها وان كان واحداً حيث لا يكون والكبرى أولاً وكبرى (٥)

- (١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)
- (٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف الثانية يعني لان سلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قرره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)
- (٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحذر
- (٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك التكبري بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم نبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء * ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الامر (قوله وان سلم فأساس الفن) (فان قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدالة قالي أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزءه والثالثة ان أساس الاساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم حينئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات في قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافاً بكون أساس الاساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البدهي أيضاً لأن معنى الاساس المبنى والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الشكل مثل الكلام أمران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الآحاد ولا معنى لتوقف الشكل على الجزء الا توقفاً لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الآحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمنع جواز ان يكون الكلام اسماً لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزءه الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر * فسقط ما قاله بعض الافاضل ههنا ويرد عليه ان الاساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبنى والموقوف عليه للجزء مبني للشكل (قوله وان سلم فأساس الكتاب) أي وان سلم ان مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لانتم الانتاج

لان الحد الاوسط ليس
بمكرر لان أساس الكتاب
هو ذات العقائد فالمراد من
المقدمة الاولى ان ذات

وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب والسنة انما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث
هما اساسان فليتأمل انتهى وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس

الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية الكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني باساس العقائد الكلام من حيث هو أي باساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مقارنة للحيثية الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخرى فلا وجه لما قاله المحتج في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد أثبتنا الكلام لينضح المرام ولثلاث نستر الشمس خلف الغمام قال الحياي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد
ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الأدلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها
 ففي كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد بحجية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان
 يبقى أساس العقائد على إطلاقه بان يراد منه أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الحياي من غير ان يعين شيئا منها ويحمل العقائد
 على الأعم من حيثية اعتدادها وذاتها ﴿ قال الحياي أي علم يعرف به ذلك ﴾ أفاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل
 لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسيأتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب
 ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فلذلك حمل العلم هنا على
 معنى المعلومات ﴿ قال الحياي فالمراد هو المعنى الإضافي الخ ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول
 ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقرينة المقابلة
 والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالبطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور
 به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الإضافي لا المعنى القبي ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى
 الكلام لكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر
 لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغنى
 عنه فحصل الجواب حينئذ انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لكن لا نسلم انه مستغنى عنه لجواز
 ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجح الملة والدين ﴾ شبه الملة
 والدين بالفلك في الملو والعظمة (٢٤) استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليها وأراد من النجم عمر النسبي استعارة تحقيقية

وجوز صاحب الكشف ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل
 كون القرينة استعارة تحقيقية قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي
 كما في قوله تعالى (يتقضون) من هذا العلم وهو الكلام (قوله اشارة الى فائده من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على
 عهد الله حيث استمير الجليل ما صرحوا به (قوله هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفنازي في شرح تلخيص الجامع الدين
 للعهد على سبيل الكناية

والنقص لا بطلان صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني)
 النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم
 يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغرض تقدير أداة
 التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به سكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب
 فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدن الا انه يسكن الارض وكالشمس الا
 انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القليل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورة
 بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل ﴿ قال الحياي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائده
 هذا البيان ان مصحح العطف هو التغاير الاعتباري اذ لا بد للعطف من التغاير (قوله قال العلامة التفنازي الخ) هنا ثلث
 نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزء الخ والثالثة الدين أعني الجزء الخ ومفاد
 النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الغرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره
 الحياي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض
 للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفنازي ليس الا ان المعنى
 المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول
 في توجيهه تصف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان
 الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها هنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملء اما عطف على الدين

أو على الطاعة فعلى الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة على طريق البذل فالغرض من نقله أنه يفسد أن الدين والملة مختلفان بالذات بخلاف ما ذكره الحيايى وأن الملة تضاف إلى الثلاثة بخلاف ما ذكره الدامغانى وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتى كما ذكره الحيايى لسكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغانى لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حيثئذ وقول التفازيى لتدنيهم وانقيادهم له يشعر بالنسخين الأخيرين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل * ولغائل أن يقول الملة أن كانت عطفا على الدين فالجزء كيف ظهر من النبي عليه السلام وأن الأمة كيف اقتادوا له وأن الطاعة كيف صدرت من الله وأن الأمة كيف اقتادوا لها بل هي عين الانقياد حيثئذ وأن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لغويا في التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حيثئذ النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى آحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي نقاه الدامغانى الإضافة إلى آحاد الأمة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الحيايى وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة وهو ليس بمنقضى ولا يلزم نفيه عما نقاه الدامغانى * قال الحيايى سميت بها لسلامة أهلها الخ * فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول الخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم الحجاز بأن يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصر إليه بلا صارف عن الحقيقة * قال الحيايى ولأن السلام من أسماء الله تعالى * وجه ثالث للتسمية (٢٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

من أسمائه تعالى فلهجة انتساب إليه تعالى بلا خفاء فتصح الإضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الإضافة (فان قلت) لم لم يذكر

أعني الجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى الخيرات الحقيقية والسعادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه وإلى الأمة لتدنيهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغانى في شرح ديباجة المنهاج إن الفرق بين الملة والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذي يستد إليه نحو (تسوية إبراهيم) ولا يستد إلى الله تعالى ولا إلى آحاد الأمة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه أشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

(م — ع حواشى العقائد ثانياً) فائدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى لأن المفهوم من إضافة الدار إلى شيء كونها محيطة به لاعتبار معنى الإضافة فيها ولما لم يتصور إحاطتها إياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقية فلا تظهر حيثئذ للإضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فين أنه للتشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمخلوقية الذي تقيده الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بمعنى المقام تفيد الانتساب إليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى * قال الحيايى ومعنى هذا الاسم * لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن يبين فائدة خصوص اسم السلام * قال الحيايى منه وبه السلامة * الباء للسببية وما لها واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) ليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى أن السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسم له تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه العبارة عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة ففعلية انتهى * ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في به سببية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة * قال الحيايى فوجه تخصيص هذا الاسم بظاهر * نقل عنه وجه الظهور لئلا يناسب بينهما لأن معنى هذا الاسم الذى منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوها ولاجل هذا أضاف إلى هذا الاسم دون غيره انتهى * أقول أن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص انسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولاً في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسيبته أن السلام حيثئذ صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

انسب من جهة أن السلامة حينئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكر اولا وتخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتأمل ووجه الاشعار المعروف والعادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر أثر صفته في داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبني على ما ذكره البعض من ان الانتقال في الكناية من الملزوم الى اللازم وفي الحجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فلا انتقال في كل من الكناية والحجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وعام البحث في المطول (قوله طابوا الكشع) اي كشح الطابوي وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى في وفيه تأمل فأمل انتهى * وجه التأمل ان المقل ليس ظرفا لكشع الطابوي ويمكن التوجيه بأنه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتفسيره ان طي الكشع اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشع الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشع للطابوي لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشع الى المقال لامية على ان يكون الكشع للمقال لا للطابوي (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اي اعراض الطابوي وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان (٢٦) طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا

لازم لاعراض الطابوي لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فلا انتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما	الكشع) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعني طابوا الكشع في المقال عن الاطالة أي معرضا في مقالتي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة مجيلة ومرشحة وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فأنبت له الكشع تحجيلا ورشحه بطي الكشع وحاصله الاعراض في المقال عن
--	--

في كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الخطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطابيع ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذي يلزم الایجاز الخ بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيدكر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني (٢) قال الخياطي مجموعهما بدل الخ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جملة العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذي هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتملا للبيان اي عطف البيان لان ما هو محتمل لم يطف البيان هو بدل الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له أولا والاو هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصا عنه او زائدا عليه والناقص إما ان يكون واقفا أولا والاو الایجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة أولا والاو الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعروف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة أولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمدح كور بمدح بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقياس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالاً له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا **﴿** قال الخياطي ويجوز رفعها على انها خبر مبتدأ محذوف **﴾** اي هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا أيضاً ويحاجب بمثل الجواب السابق **﴿** قال الشارح والمسؤول لنيل العصمة **﴿** قوله لنيل في بعض النسخ باللام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول وفي بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لا يمتد الى متعلقه باللام فلا يقال مثلاً سئلت زيدا للام ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميراً راجعاً الى سبيل الرشاد لكنه ركيك **﴿** قال الخياطي رد الشارح في بعض كتبه الخ **﴿** حاصل الرد ان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط ولامها باطلان لانها من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بناويل حسي محسني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يراد ان الاولان بما ذكره الخياطي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني بما ذكره الخياطي فنعم لبطلان كونه من ذلك القبيل واما الثاني بما ذكره بعض الفضلاء فنعم لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فيدل ترق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة

او على السند ولذا اورد عليه الخياطي المعين الآتين وقوله اذ لا مجال الى قوله وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته **﴿** قال الخياطي بان الجملة

الاطالة ايضاً (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال متدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لافي آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون (١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ابوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ **﴿** ان قلت الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفاً بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصعبات علي ولم ار بياناً يكشف القناع هنا لكن اقول بطلني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً أي انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اي مع الراكب اليائنين مصد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث الحجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على ما يفهم من كلامهم هو المعني اللازم للمعني الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جابي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدماً ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً بان يكون الضمير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفاً وابتداء الكلام عليه فاذا ذكره من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بنى الكلام عليه وانما بنى الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير المطلق على مجموعه وهو حسي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصاً والمخصوص لا بد منه فلا بد

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسي (قوله سوى حذف الخصوص) فيه ان فيه تكلفاً آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شائعاً بخلاف حذف بقول حمل الكلام عليه واعتراض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) (٢٨) لو اريد من الجملة الاولى حسي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب الخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعاً بأنه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف الخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حيث يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جزماً (قوله وايضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد هنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفاتيح نقلاً عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في وضع آخر ليس الذي اعتقد بالمعطف هو الامر والهي حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتقد بالمعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطالب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لفرض على جمل مسوقة لفرض آخر فالمتصور بالمعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكما كانت المناسبة بينهما أقوى كان المعطف أحسن ولا تشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بأنه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف بمجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين

(١) قيل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار والانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم (منه)
(٢) أحيب عن هذا بان قوله وهو حسي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)
(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)
(٤) لان عاطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجمل (منه)

هذا الأيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال قال الخليلي لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر في وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان الدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالأخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد

بمعنى غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين الصفتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية ههنا متساويتان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والاخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل ايضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الاخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفية انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس يناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز وقس عليه عطفت الفصة على القصة (قوله اعلم ان المخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جواباً وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) محتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على حسبي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدماً لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

المتقابلتين لانه لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو امطف قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا الجواز اولي (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة اسمية خبرية متعاقبة خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفاً على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

(١) لان عطف الجملة على الجملة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)
(٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام يجده من يطلبه تأمل (منه)
(٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطفت الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكفاء به واما لانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لفصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكبه (قال الحياي) ثم قال وأيضاً الخ (١) أما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني (قال الحياي) ويدل عليه قطعاً الخ (٢) أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض **خ** قال الخياي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله **خ** يرد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبين العموم به **خ** قال الخياي يحتمل ان تكون الآية الخ **خ** وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير (٣٠) الواو في قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفاً على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطف الثانية التي هي جملة الشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لامن المحكي إذ لا مجال (٣) للمعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحيث لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عدم بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لاسلم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضى (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز اقامة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعل هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ وامله لهذا أمر بالتأمل (منه)

في الرد الاول قالوا وحيثند من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال **خ** قال الخياي بتقدير المبتدأ في المعطوف **خ** يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلا وجه لا تكرار قرينة بتقدير المبتدأ ههنا (قوله اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى اخبار بان الله نعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضامين فبين الجملتين تقابل التضائيف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ما عده بعض الفضلاء بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير فلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخياي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتجدد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير فلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخياي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتجدد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

البدء موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من استثناء الجامع بين الجملتين استثناءه بين لازم إحداهما وبين الأخرى (قوله لكن هذا يصاح الزاماً الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل مانعاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطالفاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الكلام الفصيح المعجز لامطالفاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله يحسبني حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع الثقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) الحيايى منع فـأ أورده المحشي ابطال

لهم ما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لا يدفع الجواز ولعل لهذا أمر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هذا المنع بانه لو كان الاستمرار يلزم ان لا يصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تسكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقدماً لما عرفت من

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقانا نعم الوكيل لكن هذا يصاح الزاماً عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاماً عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعنى المحسب و اضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأخرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتعميس الامر ما لا يخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال الحيايى ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد المتع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البساطة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانها

على عدم حسنه بدون التقدير ﴿ قال الخيالي نسبة أمر الى آخر الخ ﴾ المراد من النسبة هنا مضاها الحقيقى بقريته مقابلة الادراك وانما حملها الحشى داود على ادراكها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعروف هنا بقريته (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يحكي لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولاً وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولاً وقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولاً وقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها (قوله الثبوتية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس (٣٣) الامر ولولم تكن النسبة التقيدية ثبوتية في الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية

في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تقيد سلب الالابوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

يعنى ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما اجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز سلف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استثنائية وما الذي الجأهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المتطيقين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعى ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسالبة في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول الحشى الفاضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن جعله لا يعدل عنه الى غيره (منه)

في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تقيد سلب الالابوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة مائت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها مائت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولاً وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أثبتوها أولاً وقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما مهنك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تنافيا والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان النكرة اذا أعيدت معرفة بكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعاده الشيء معرفة فاذا نظر الى قول الحشى في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضى كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضى كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعاده الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التنافي

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) امل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يومئذ كلام المحنّي ان الحكم على تقدير كون النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً ففي كلامه ايها خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر الا وقوع أيضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان للادراك فهما بمعنى الايقاع والاتزاع واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لها الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمال الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل مامن افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى وانقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة التقيدية التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لها لثبتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للفهم ثم نقل عنه الى ما يقع به التخطيب اي الكلام الموجه الى الغير للفهم وهو هنا الكلام النفسي الآزلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والام يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص انبي عليه السلام كايضاة ما فوق الاربية من النساء وتخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاة وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبنية لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقاً (منه)

(م - ٥ حواشي العقائد ثاني) بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو ابقى على حقيقةه لكان متناولاً لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصولين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضما واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاماً) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التسليم حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقيده بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبنية لافعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون منع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

افراد المحدود وهو قولهم بالاقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل
 الايجاب والتخريم) اراد بالايجاب والتخريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذى هو صفته تعالى
 فى الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع فى مباحث الصفات كما ستسمع
 فى الجلبى فى البحث التكويني عند قوله الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعدوم من عدم الى الوجود حيث يقول هنالك
 لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هي مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى
 فاندفع ما قبل الايجاب والتخريم هما من اقسام الاقضاء وهو كيفية تعلق الخطاب بالحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم
 بهذا المعنى انتهى وذلك ان يحمل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان
 الحكم بهذا المعنى لا يطلق على (٣٤) مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الاقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
 الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو التدب او طلب الترك
 مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما)
 من التدب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب
 والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم
 المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف
 لانفس الخطاب أو ما به التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء فى اطلاق الحكم على مثل الوجوب
 والحرمة والحكم هو الايجاب والتخريم ونحوهما واما مبني (١) على ما ذكره بعض المحققين من ان
 مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل
 وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اى ذلك

فهو لا يصدق على مثله
 فالصغرى مشتملة على
 مقدمتين والجواب الاول
 منع لاولها والثالث
 ثانيهما والجواب الثانى
 منع للكبرى فلو اخره عن
 الثالث لكان انساب (قوله)
 واما بناء على مسامحة الخ
 ليس المراد ان المسامحة
 امر محقق محتمل ان يبنى
 التمثيل عليها حتى يرد
 ما قاله بعض الافاضل
 من ان هذا يناقى جملة
 قرينة فى الشق الاول انتهى
 بل المراد انه يجوز ان
 يكون اطلاق الفقهاء الحكم
 على مثل الوجوب من
 قبيل المسامحة فيحتمل

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجائزين لان الخطاب توجيه
 الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانبه
 المفعول هو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شي واحد لفرض له تعلقات بوصف بهذا
 الاعتبار نارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات فى الموصوف الذي يقومان به
 وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)

(٣) اى من هذا القول اى من افعل صفة اى وجوبه وحرمة (منه)

ان يبنى التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة فى الشق (القول)
 الاول اذ الظن كاف فى القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انها متحدان موصوفا واذنا ومتعلقا فالاول هو الله تعالى والثاني
 هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل
 المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه
 فى مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه فى مفعوله الذي هو
 الزجاج اثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه اى من الايجاب
 الذي هو تأثير صفة اى أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعنى فان الايجاب قول ليس لمتعلقه
 منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو فعل المكلفين والمعدوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

(١) اى فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقة كما قيد به التلويح فسلم لسكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصفه اعتبارية للفعل كضرورة الفعل موجبا بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فمنوع والسند ظاهر (قوله تأمل فيه) لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يتم بشيئ منهما وكان قائما بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الممثل به أيضاً وتام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انها متحدان بالوع لا انها متحدان بالشخص فختار أنه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لا يصح التمثيل به في صددنا ~~في~~ قال الحلي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ ~~ان~~ قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا أن يقال المبني للعموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني للعموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالهم وهذا الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق الاحكام

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمه مرة والايجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وباعتبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وباعتبار اثنان فان شيئاً واحداً هو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما فتأمل وجه التأمل أنه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والمابهة لكنه يتعدد بالضمام خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلاً امر واحد بالذات والمابهة لكنه يتعدد بالضمام الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

الشرعية بالاعتقاد أولاً ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقاً بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والظاهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل الى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر وأما الى الاول فالانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يتدفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا أظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المسد كور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمه وغيرها وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو يجعل الاستناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبنى على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو اريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان اريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسمه وقربه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية البدرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركافة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يحمل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم حينئذ لا حاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعمق من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه وبؤيده

للمناقشة وبيان لفساد المعنى الاخير من وجه آخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما أي يعلم تعلق به أي بالوجوب ونحوه وذلك في ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد الخ مع ان هذا التعبير

(قوله)

ركبك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون

المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والتخير وفيه ان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخير لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المتعلق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعمق الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا منافاة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لا وجه لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسويين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه بشر

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة مناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد الحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها بالهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الي ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز المدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة المدول (قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفى المعنى الثالث بل نفى الثاني فقط ووجه نفى الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به الحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار اليه الحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول الحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لنطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فا ذكره الحشي قول أحمد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخيرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها قال الخيالي ووجهه ظاهر وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق السك بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما قل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء

منه تكلف فلعل هذا افتراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الاول تكلف أيضاً لان الملكة حاصلة من تكرار علم

قوله فيما سيجيء بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله حينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئته الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جلته هو بشرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً قال الخيالي وعلى التقديرين الخ (وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الإيجاب فعني الشرعية ما كان صفة للشارع قال الخيالي لا ما يتوقف عليه الخ وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويدنى فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقة وهذا لا يقتضي تعدد المتعلق به فبصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان تكون الكيفية متعانة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

واحد تصوري لا يصلح ان يكون هو فقط متعلقاً بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزءه بالمعلوم بعلم السلك أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقاً به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما الحنفي عن الحيايلى على قوله سابقاً وحينئذ يحمل العاصمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الحيايلى في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفاً فكيف يدعى الظهور هنا مطلقاً مع ان الوجهين المذكورين لا بد ان يعتبر في بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حيثئذ تعلق جزء المعلوم بعلم السلك قال الحيايلى وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى بحصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه امران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد اوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالتنسيب معاً لكن تعلقها بالحكم به أقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالحكم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون أولى (٢) (قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالقضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً ووقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان (١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يبحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كقيته (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الحيايلى يشعر بمساواة العمل وكيفيته في جهة التعلق

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طاب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقاً معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طاب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في المتعلقة في العمل قيداً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالات ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان الحنفي اعتبر ههنا مطابق التعلق الشامل لتعلق الشيء بغايته لاتفاق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

مذهب القدماء فلو قال الخيالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكان فيه ان قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتعلقه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئيه وأما ان كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعنى ادراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمعتقد الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا (٣٩) متعلق الاعتقاد أو جزءا متعلق

الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين التعلق بالواسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقة متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا حمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولاها بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئيه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدة) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله حينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومستنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومستنداً اليه ومنسوبا اليه على ما لا يخفى (قوله ثم انه ينبغي الخ) هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قيل العطف الخ) (١) به ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منها مجروراً والمجرور الثانية والاولى (١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاول بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كانت بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضاً قال الخيالي كما ان قوله التية في الوضوء الخ قيل فيه بحث لان التية فعل من أفعال القلوب فتقوله التية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان التية عمل القلب وهو من أفعال المكملين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التقييع والفقه معرفة النفس ماها وما عليها ويزاد عملاً لينخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة ماها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ماها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ماها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم يزد انتهى ولا يخفى ان المراد هنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح قال الخيالي وبالجمله تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فما وجه هذا

الكلام قلت ثلثا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والفائل انما ادعى هذا المسلم فتع الخيالي وارذ على المقدمة المسماة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على مضمولي عاقلين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم انه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع لفساد المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر قال الخيالي وبه يظهر ان ليس الخ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه واشرف مصادره كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد ههنا معناه العلمى بقرينة التسمية لا الاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور اعترض بان هذه المسئلة من الاعتقادات لكونه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالتسمية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل اصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم اصول الفقه ففوله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو يجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالتسمية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وايس العلم المتعلق بالتسمية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجمله على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) للموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها الحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو يجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالتسمية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وايس العلم المتعلق بالتسمية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجمله على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) للموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها الحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

(قوله)

الموجود المطلق (قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن

ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيداً لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً) وبيان ذلك ان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بانه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً ولبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة تتعلق باثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

المقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الحاشية ادعي انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لما لم يعدوا يعني ان عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العدد على هذه الارادة استدلالاً لاياً وقوله وان رجوع السكك الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصده سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لمنازع ان يمنع كون عدم عدم الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عدم المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم وبمعنى ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عدم الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر رجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً لاياً فلما ثبت تلك المقدمة وهي (٤١) الرجوع اندفع الشك الوارد عليه فاندفع

المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لا يريد عليه المنع أقول لكن يرد على ما نقل عن المحقق انه لا يسلم ان عدم الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر رجوع الامامة الى صفة ما لم لا يجوز ان يكون ذلك العدد أثراً لا اختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد من ذلك من دليل (قوله منافاة) تندفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والمحصص على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات ما

(قوله وأما عند غيره فلا) الصفة المطلقة الخ) اعلم ان موضوع العلم ما بحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته فنجد من جمل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان السكك راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والثبوت ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والثبوت والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الأ عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم السروع البق لرجوعها الى ان التيام بالامامة ونصب الامام الموسوف بالصفات المحصورة من فروع الكفايات (١) لأن مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعالية ومباحث الاحوال والمعاد والثبوت والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

(م - ٦ حواشي المقائد ثاني) جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منهم فالخصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد ما به ما هو بمنزلة الخيال وان رجوع السكك الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في الثبوت والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان السكك راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة انما على ما في المطول تفيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العدد الذي هو معاد بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العدد معاد بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لأن المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروض الكفائيات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية ينطلق
الحج وما سباني من قوله ولا خفاء في ان ذلك الحج كبرى أيضاً فالقياس من قبيل مفسول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية وتقول
وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع البق **قال الخياطي** تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الحج **اقول** الاشارة
الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة اولاً ليوافق ترتيب الشارح
كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته
ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتجج اليه وبعض غايته الزام الماندين باقامة الحجة عليهم وحفظ
قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتجج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف
فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة
على المعلوم لان شرف هذا العلم على ماسباني لامور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر
كلام المحشى ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما
قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على مافي المواقف * منها الترتي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وما
سيذكره الشارح من ان (٤٣) غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون
الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقاة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف
على قوله بركة بناء على اتحاد مؤدي به السببية واللام التعليمية والاول أظهر (١) (قوله قدم عليه
للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود
الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا تغتر به الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب
لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص
(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعنى بخلافه الثاني فانه عطف على
مناسبه معنى فقط

مافي المواقف وشرحه قال
استاذ الاستاذ مد الله
ظلهما لا يخفى ان قول
الشارح وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم
فقط بوجوه أربعة * منها
شرف الغاية على ما سورد
عليك لا تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مما انتهى *

(اضافي)

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ماسوى الغاية فان الاحكام

الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف
والاحتياج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشعر به عبارته بل تمهيد لبيان
شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فانه حينئذ
يكون صفاء العقائد فقط سبباً للاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للاهتمام
بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باعث اليه بحري مجري الاصل سوى العناية والاهتمام لكن لا بد
للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعتبار من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام
والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلوم العام باحدى علله وهو غير حسن
ولذلك خصص المعلوم بمعلوم ما عدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المتأخر للاختصاص من أسباب
الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر
وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول
ونحوه على الفهم كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثلاً للاهتمام
والمعنى ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر (قلت) بانه قوله ومثل ورود الحكم الحج

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل النابة بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدلال الخ ويمكن توجيه كونه قوله مثل العناية مثلاً لغیر الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصابة الدليل ثم اصابة الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقاً الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذکر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون عرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذکر لان التوهم انما

يكون فيما يحمل خلاف التوهم فاذا لم يذكر البتة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر ولا يخفى انه لا معنى لتوهم حينئذ لان ذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا حقيقي تأمل (١) قوله فان من طالها قل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معني قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) قل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الوساطة (قوله التاخير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة (١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستغناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه) (٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ السكلي أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية تأمل (منه)

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذکر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لاحقياً فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبت به بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التلخيص بحقق الثاني بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفازاتي اشتراط هذا الثاني وفصله في المطول فارجع اليه (قال الحيايالي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ) يعني ان سبب الاستغناء هذه الامور فقط فبند ارتقاها ارتفع الاستغناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعني الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما قل عنه عن الحيايالي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسماوا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيـث راجع الى قيد الحـيـثية فالمفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد ذاتها ثم ان معنى الافادة الاثبات فان قاد بمعنى ثبت صرح به المصام على الفوائد الضيائية ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام ولهذا السرفسر المحتسب الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأتي عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكماً ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم ونمهيده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكية أي بمنزلة تدوينها حق يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكية انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكية فلا يقال دونت الملكية فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكية لوقع اضافة التدوين الى الملكية وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلولاً ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيد أو المفاد وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكية لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويتجنى الجواب فيه اذ الملكية المفيدة للمعرفة يقينية من الامارات انما

تحصل للمجهـد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومـة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) اننا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من

فدات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأتي عنه) لان التدوين والنمهيـد والترتيب لا يضاف عرفاً الى الملكية نقد عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم عرفاً وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته وأما تدوين الملكية فما ياباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكية وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكية اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

(لايتأني)

الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم

من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا الابرار مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الأصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الأصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجهـد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل اليقين انه قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في اماره وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

(١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)

(٢) هذا عند الاشاعرة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجهـد كون ثبوته عند الله تعالى يقيناً له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)

(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

مما أدى إليه ظن من اشارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل بيقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لا يتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المقيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المفاد فلان المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فاليراد المذكور وان كان مندفعاً حينئذ لكنه ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذ في اندفاع اليراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخياطي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤديه الى عام اذ لم يمتد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد الاجماع على خلافه كما صرح به الحق الشرف في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله وفيه ما فيه يعرف بالتأمل) اعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين أيضاً (٤٥) على ثبوت تلك المسائل ظاهراً

بان هذا حكم قد أدى اليه ظن من قلده وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقيناً كما في حق ذلك المجتهد لدلالة ذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى اليه ظن من يقلده وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل

لا يتأتى في الجواب (١) الاول كما لا يخفى وتقل عنه قيل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من نادرين فقيها والاجماع على عدم فقهه المقلد بنا فيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقهه المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لعلها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقهه المقلد على الجواب الاول فقط مما لا شبهة فيه تأمل (منه)

اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسبباً عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات لمن هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب يقين المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب يقينه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضاً اذ يكفي ان يعلم يقيناً انها مما استخرج المجتهد (قال الخياطي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالاً منها على ان يكون ظرفاً مستقراً لان اعتبار الحجية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالاً منها اذ حينئذ لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقاً سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولاً فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي وفيه تأمل لان اعتبار الحجية لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالاً من الاحكام تقدير وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالاً منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كن قلد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد رفع

(١) هذا لم يصرح به السيد هناك لكن صرح به التفتازاني في التلويح (منه)

١٧١ أ. كما خصص المفاد وهو المعرفة وأدلة المفاد (منه)

الاجتناب السكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يتمتعوا القدرة على النص بالايحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول اظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهاً وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب يناقض دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولاً فيه وجهاً) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقاً فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف المبدء وبأيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب محل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العلم بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لاياء السوق عنه كل الابهاء (قوله لقوله عليه السلام انا بشر) الحديث - سوق الحديث يشمر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انساب يكون معناه

(قوله لا يكون الا استدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا يتجشم الا كتباً) أي تكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله لا رسول علم اجتهدني) في الازهار اختلف العلماء في اجتهد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهاً فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم مصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهاً وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انا انا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من رأيي فانما انا بشر مثلكم أي اخطي وأصيب كسائر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستقراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستقراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستقراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فلا اعتراض وأرد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي اولاً)

اصطلاحاً المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يتجشم فيه اذا الفساد ليس أمراً جزئياً بل كلي باني

عنه قوله اجمالاً (قال الحياطي عد في المواقف كونه بازاء المتعلق الخ) انما عده وجهاً آخر لان كونه بازاء المتعلق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لسكنهم سموها بما يرادفه لثلاثا يلائم ما ينطق به وهو الكلام قال الحياطي فيؤول الى كونه مورثاً للقدرة أي يرجع ومعني الرجوع ان كونه بازاء المتعلق بسبب كونه مورثاً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمثابته وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستغلة للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المثابته في الواقع امر يصح ان يكون وجهاً للتسمية من أول الامر كما ان المثابته تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعها وجعلها وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايرات القمرة ولم يكن وجه المقابلة والمثابته ذلك لكان أحدهما أجنباً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المثابته ذلك صح الجمع بان يحيل وجه التسمية ابرائه القمرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولاً ولان يكون علة للتسمية لانه يقال لعله علة للمتي انه علة لذلك الشئ ثم يشبه في ابرائه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كما ينطق في ايرات القدرة فكما ان المنطق يسمى به هذه العلة فكذلك الكلام يسمى به هذه العلة * ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه بورث يحتمل ان يكون علة لعلة التسمية لان كون مثابته المنطق علة للتسمية بالكلام معلوم لان

(فيه)

الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كالتطابق يعلم ان ايراث القدرة به يشبه ايراث القدرة بالمنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان اولاً ههنا بمعنى زمان اول فالاول صفة الزمان لصفة الاطلاق فلا يقتضي الازماناً ثانياً * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكرأ ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان اعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سهي عن العلم فان كونه اول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق امر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمر لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تتقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد باننا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه أولاً اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لانسلم لزوم الاطلاق بالفعل لمنازع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية البتة فان كان أولاً صفة للاطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولاً موقوف على المسبوق ليصدق

معناه فان لم يوجد المسبوق
لكذب معناه فلا يجوز
التكلم به فان كان مراد
أستاذ الاستاذ حمل أولاً
على معنى مجازي عام وهو
عدم سبق الغير عليه فلا
حاجة الى اعتبار المانع كما
لا يخفى * وان كان مراده
إبقاءه على حقيقته فلا يخفى
ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الاطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الامرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣) (١) واعلم ان لفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقاً بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه) (٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحشي في الحاشية وإلى الجواب اشار بقوله فالاولى (منه) (٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء لا واقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره وقال الخبالي اما قيد الاول في الاول الخ * نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان لمانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز ابطال سنده بانه لا شركة الخ * ولما كان للمانع ان يعود ويقول سلمنا انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب والكلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب ولما احتل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز أجاب عنه أيضاً بإبطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يستلزم الاحتياج الى المحصص اذ لو استلزم لم في سائر الوجوه أيضاً والتالي باطل * ثم انك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لسكونه أول ما يجب امكن يحتمل ان يسمى به غيره لسكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الخبالي تركيب الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعى اعم وهو أحد الامرين والدليل اخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الامرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متمين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ما ذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني بل دليل لدليية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فبقي ان يذكر في الاول ما في مقابله من دليل الدليل ولم يذكر وانه مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وما خصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لاشركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لاشركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال في أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبدايته ولذا لم يذكر لها دليلا واذا قرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اغراضا عما ذكره تعرضا لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلا (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه ما فيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد باولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان لقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه في كونه أول ما يجب لاقتضى (٤٨) كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافي

حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول ما يجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعني الفعل الذي في حرف التفسير أي افسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ففيه ما فيه فتأمل (قوله) وأما احتمال تسمية الغير به الخ (جواب سؤال مقدر) كانه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول ما يجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية

الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حينئذ لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضى ان لا يسمى به (من) غيره والاولية الاضافية لا تنافي ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه بل تقتضى ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدما عليه لاحتياج الى حمل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتمييز اما غاية لتعني أو لتعني لا لفسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان قيد الاطلاق باولا صحيحا وهذا منافق المفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا يضييع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التمييز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكره قال الحياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا ينكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضى الله عنه قال الحياي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ وعلى هذا تكون دار الخلد قال الحياي قلت الكافر ينصرف * حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كراه سالية أي لاشئ من المنافق بكافر مجاهر ينتج بعكس الكبري لاشئ من الكافر المطلق بمنافق ونضم اليه صغري وهي منافاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشئ مما نقاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق قال الحياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار * حاصله انه ان أردت من التبيين انه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم لزوم لاشئ وان

أردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لأنه ينبغي كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر أن دليله على المشافهة هو أن معنى كونهما داري الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب وإذا كان كذلك فالمشافهة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المشافهة بوجهين لكن الأول راجع إلى منع صغري دليله والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلطنا أن المعنى كذلك لكن المراد من كلا (٤٩) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب تخصيص الموصول

(قوله أي سواء كان

انفع للعبد الخ) يشعر

بأن المراد من الاوفق في

الحكمة الانفع بالنظر إلى

نظام العالم كله من حيث

هو كله فلا يرد عليهم

شيء سوى أنهم جعلوا

ذلك واجبا عليه تعالى فإن

بعض الافاضل قال تعالى يرد

عليهم شيء أن لو كان

مرادهم الانفع بالنظر إلى

نظام العالم كله من حيث

هو كله وأما إذا كان

مرادهم الانفع بالنظر

إلى الشخص كما حققه

الدواني فيرد عليهم الكافر

الذمير المبني باللام انتهى

(أقول) قد زعم الدواني

بأن مراد الفرقتين جميعا

الاصلاح بالنسبة إلى الشخص

واستدل على ذلك بسؤال

الاشعري أستاذة أبا علي

الحياتي وجوابه عن بعض

سؤاله وسكوته عن بعض

وحاصل استدلاله أنه لو

كان مرادهم الانفع بالنسبة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قبل وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتداد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضا وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض في الأول من الوجوه (قوله والنسبة بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر أنه يؤخر عنهما أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لتكون منزلة مرتكب الكبيرة فإن الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة (قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيأتي (قوله إلى الجاهل) أي الجاهل بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بجاهل (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الإيمان والكفر بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس بأثبت منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) يعني ذهبت معترلة بصرة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالحياثي اعتبر في الانفع الخ) أي في وجوب الاصلاح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياثي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكلفا (قوله فلزمه) أي غير الحياثي من معترلة بصرة ترك الواجب فبين مات صغيرا لا يمين مات عاصيا وأما الحياثي فاللزام عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول حقائق الأشياء ثابتة (قوله فكأنهم هم القائلون) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث أنه مطابق له اذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها اذ لو وجدت المطابقة بين الشئيين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة إلى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً بالفتح أيضاً فاذ لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما بصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا بلائها الخ) لأن الظاهر من قوله وأما الصدق فقد (١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد فيه الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

(م - ٧ - حواشي العقائد ثانياً) إلى نظام العالم كله لا يرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير إرادته السؤال

يقول أبو علي في جميعه يقول الرب أن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظر لأن أبا علي من معترلة بصرة

فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلاً على أن مراد معترلة بغداد الاصلح بالنظر إلى الشخص * قال الحياثي وهم الاشاعرة * أصلاً

أشعر فليسب إليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف به النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المعلقة والا كاسرة

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على ان الفرق يتاني ماسبق فلا يلائمه ولا يلائمه والملائم بنافيه فا ذكره
مبنى على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المناقاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق
وقد يعتبر الفرق أو قد ينبس على الفرق فالملائم حينئذ لا يلائمه (قوله يعني لانسم انب الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز الخ)
فان قلت المدوم ليس بشيء (٥٠) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجي من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

شاع في الأقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الأقوال دون الحق وقوله
وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع
فيهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل
(قوله اذ المنظور أولاً الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سعى بالحق ما كانت المطابقة
معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا
ثبت فلما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومنهقق ناسب
ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الأصل هو الإنباء عن الشيء على ما هو عليه
المعبر عنه بالفارسية (برست كفتن) ولما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم
الذي هو منصف بذلك المعنى الأصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا
لكن انصاف الحكم بأي معنى كان بالإنباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا
أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه (قوله
فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة
صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى هنا كون الحكم الخ) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه
الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى تسويع وجعلت هي معنى الحقيقة ومعلوم
ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والافظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على
ما لا يخفى اسكن على هذا يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة
أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله
ما به الشيء هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما
للموصول) وهو الثاني لا الأول اذ لا محجة له تأمل (٢) (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف الخ)
وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

قلت سيصرح الخيال بان
الاشاعة لا ينكرون
اطلاق الشيء على ما يع
الموجود والمعدوم مجازاً
انتهى وفي بعض الحواشي
الخلاف في الشيء بمعنى
المقرر الثابت في الخارج
فانه مرادف للموجود عند
الاشاعة والمعتبرة منعوا
ترادف الثبوت للوجود
بل قالوا ثبوت الشيء
بحيث يكون مظهراً لا تارة
هو الوجود والافواه ثبوت
فقط وأما الشيء اللغوي
وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيعم المعدومات
انما قال الخيال يستفاد
منه الخ أي من تعريف
العرضي بما يمكن تصور
الشيء بدونه وجه الاستفادة
انه لا واسطة بين الذاتي
والعرضي مما يمكن حمله
على الشيء فاي منهما يعرف
بشيء يكون سلب ذلك
الشيء تعريفاً لا آخر فظهر
ان الاستفادة بمعونة من

- (١) يعني قد يطلق الصدق على غير الأقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)
(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على
المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهما كذلك فلا يضح ان يكون
الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي اعم منه ولا يلزم من
المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة وقال الخيال أو برده على اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيئة بالمعنى الاخص
فهي ان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مبايناً له كالبر للاربع الا ان يخص الموصول بما يكون
محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والابراد بالقسم الاول برده على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه
عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والابراد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعروف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد الوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج (٥٩) اذ لا معنى للاستفادة حينئذ

بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من الوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان التفكك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والمسلكات لانهما يخرجان عنه وليس لهما عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يتبع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجيهاً يكفي فيه المنع لكنه اورد في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك اورد الحاشي المنع عليه فلخيالي ان يقرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك ابطال سند المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجمالي اما باستلزام الفساد أو التخلّف (قوله

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفاً مساوياً للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) اعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والساكن مما يمكن تصور الانسان بدون له ليس مابه الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان مابه الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدون مابه الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد الوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والمسلكات بالنسبة الى الاعداد كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمناً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعروف والمعلوم (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدّات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تعابير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض اعم (منه)

(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدون انه كما لا يمكن التصور بدون هو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناول الوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)

(٣) وما ذكره في تحقيق اللزوم بين المعقد والمعلوم وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

تأمل (لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور السكل لا مفاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة تجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه اما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون مضاه عدم امكان ملاحظته

لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالسكنه لفقد الذاتيات التي كان السكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالسكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء السكنه (قوله) إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه زاد لفظ السكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة السكون بدون العرضي إلى تصور الشيء ولو حذف لفظ السكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية لنسبة الوجود إلى ذات التصور (قوله) يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جائزاً (فيه) أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز العدم لاحتمال أن يكون العدم ضرورياً إلا أن يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لأن الجانب الموافق (قوله) فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به (لأن معنى دون المجاوزة والمفارقة فتقيضه المية في آن واحد والمية اعم من أن يكون تصور العرض واسطة لتصور السكنه أولاً والاول معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدون بدون توسط دالته حينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر إلى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدون كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون بل يجب تصوره به حينئذ لا يرد السؤال باللازم البينة بالمعنى الاخص لأن تصور الملزوم ليس باللازم بل مع اللازم فالكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع إلى الامكان وجهته خبران (٥٢) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف إلى قوله لنسبته (قوله

ملاحظت مجرداً عنه (قوله) يلزم أن يجوز تصور السكنه بالعرضي (اذ) يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه بدون العرضي وعدم كونه بدون غير ضروريين وإذا كان كون تصور السكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جائزاً وإذا كان عدم كون تصور السكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور السكنه بالعرضي جائزاً وهو المخلو (قوله مع العرضي لا به) فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله) يعتبر الامكان بالنسبة إلى المقيد نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم اليباض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية لنسبة اليباض إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لنسبة السكون بدون العرضي إليه فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الابيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على أن تصور السكنه الخ) جواب

إلى ذات الرومي (أي) المقيدة باليباض من حيث هي مقيدة بقريضة قوله في الممثل إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله) عدم التصور إلى قوله بأن لا يوجد أصلاً ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة إلى المقيد لأن معنى الامكان حينئذ أن وجود المقيد وعدمه

غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الأعم في مقام عدم (على) التصور بدون وعدم الرومي الابيض متحققاً في فرد الاول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً فإن قلت إذا كان الامكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدون بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محل كلام الحياي بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فن قال فيرجع الامكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتفصيل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره واعلم أن كون المعطوف تنية يقتضي أن يكون المعطوف عليه تنية أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفها ويكون المتن بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان المتعبر بالنسبة إلى المقيد لأن عطفه حينئذ على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوتى من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل إنما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصعب من خراط القتاد

(قوله نقل عنه الخ) مع انه لما كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بمجرد الإضافة للعهد لسنك لم لا يجوز أن يعتبر المعنى
الحاصل من جعل الإضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج إلى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بأن جعل الإضافة على العهد
باطل لانتهاء شرطه ولما كان للمانع أن يمنع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكيم أبطل صلاحية سنده بأنه لا يدفع اللغوية فلا يفيد
اعتباره هذا بناء على جعل الإضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو جعل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلاً
وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا إذا أريد (٥٣) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حمل على
العهد الذي (قوله وفيه أنه
حينئذ) أي حين التوجيه
الثاني لا يكون لقوله ولا
مثل أنا أبو النجم وشعري
شعري مدخل في بيان
عدم اللغوية لأنه حينئذ
يكون حاصل الكلام أن
هذا الكلام يحتاج إلى
البيان في عدم اللغوية وليس
مثل شعري الذي
هو غير محتاج إلى البيان
في عدم اللغوية فيكون
حاصل نفي المماثلة بيان
أن انتفاء اللغوية في كلام
القوم لم يبلغ إلى مرتبة
شعري شعري فيكون
حاصله تقريب كلامهم إلى
اللغوية إلا أن يراد به أي
بنفي المماثلة إفادة ظهور
الإفادة في هذا القول
وهو قولهم حقائق الأشياء
ثابتة بناء على أنه لم يحتاج
إلى التأويل بل إلى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضرورياً الخ) أي ليس عدم كون تصور
السنك بدون العرضي ضرورياً سواء كان وجوده أي وجود كون تصور السنك بدون العرضي
ضرورياً أو غيره بخلاف الثاني فإن عدم كون تصور السنك بدون الذاتي ضرورياً فلا يكون ممكناً
بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الأشياء لغو) أي الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة لغو
على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة وإنما كانت لغو لأن عقد الوضع فيه
مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة
غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغو (قوله إذ لا لغوية في قولك عوارض الأشياء الخ) يعني
لو لم يكن المنشأ بمجموع الأمور الثلاثة لكان قولك عوارض الأشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم
منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق الموجودات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية
كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات منصورة لغواً على تقدير عدم منشئية
كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فإن أكثر من يسمعه الخ) يعني أن
لعمري من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان القاصرة
(قوله أن أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله
أنه ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الأمور الثابتة ثابتة وإنما قال كذلك لأنه
لا فرق بين الثابت ثابت وبين الأمور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك أن تقول) أي في
توجيه قوله ربما يحتاج إلى البيان نقل عنه أن التوجيه الأول ناظر إلى كلمة التقليل والتوجيه (١)
الثاني ناظر إلى مدخولها أعني الاحتياج إلى البيان وفيه أنه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل أنا
أوالنجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية إلا أن يراد به إفادة ظهور الإفادة في هذا
القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى

(١) فإن قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما إذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الأول لا يمكن
التوجيه الثاني لأنه حينئذ لا تقلل إذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه
الثاني تحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل لتحقيق أيضاً على ما بينه
الفاضل الرومي (منه)

وأفادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الإفادة في شعري شعري لأنه احتياج إلى التأويل والحاصل أن المراد من نفي المماثلة في
الاحتياج إلى البيان الحكم باحتياج الممثل به إلى التأويل حينئذ يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مدخل في بيان
عدم اللغوية لأن فيه بعيد كلامهم عن اللغوية بإفادة أنه لا يحتاج إلى التأويل في عدم اللغوية كما احتج شعري شعري * قال
الخيالي لأن معنى العهد إرادة بعض اشعار المتكلم مينا * وأما المعنى السابق فأول احتماله إرادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي
لكن ليس بمعنى وثاني احتماله إرادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لفون شر غير مرتب ولو قال إرادة المعين من بعض اشعار
المتكلم لكان مرتباً وقوله ولم يفرق بين المعينين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بمجرد الإضافة للعهد وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى ما فيه) لعل ما فيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان ما يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهداً وكون المشاهد أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لا يتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري (٥٤) مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري

شعري مبنياً على ان يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب اي في الشرح والقرض من ذلك الجمل في المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكره في الكتاب بخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفي مماثلته شيء آخر فالتبادر انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة اخرى له لم تذكر في الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بمحمل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الا ان كشعري فيها مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار مبنياً مع انه مقترن في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الذكر الحكمي ولم يوجد هنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز (١) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع القوية (قوله والمشهور) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما تعتقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما تعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البته فلا معنى للفتة ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وان أريد ان جميع ما تعتقده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلاً (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً وتقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا اذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعهود ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

- (١) هذا اذا كانت الاضافة فيها للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لقواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه)
- (٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلاً لا يظهر الا بالبرهان (منه)
- (٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بانه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا أبو النجم الى آخره (منه)

اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا اذا أريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعة لا يحملون لعدم ثبوتها فثبتت عندهم برادف الوجود وأما المعترلة فينعمون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا تارة هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي * فان أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذباً لانهم لا يقولون بان المعهود ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فيكذباً يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

(قوله) لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً يريد أنه إنما عزم العلم إلى التصور والتصديق مع أن متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي أن يكون العلم تصوراً فقط لأن الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقا فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب إليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فلم تصديق فعلى هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلا ويرد عليه أنهما أن يكون الثبوت حقيقة موجودة أولا وعلى الأول يلزم التسلسل لانا حكما بأن حقائق الأشياء أي جميع ما نه متقدده حقائق الأشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهم جراً فيلزم التسلسل في الأمور الوجودية المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم إلى التصور والتصديق إلى تقدير الثبوت إلا أن يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلمها ليكون راجعاً إلى مطلق (٥٥) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله)

وحاصل المعنى أي حاصله حين ملاحظة عموم تحققة للثبوت (قوله) أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقا (الح) والتصديق أعم من أن يكون تصديقا بثبوت الحقائق في أنفسها أو بثبوت الأحوال بها (قوله) بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها فلا يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الأحوال لها وفيه أن ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضاً لأن الظاهر أن المراد من الحقائق جميع ما نه متقدده من حقائق الأشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لأن غيرها ما ليس بوجوده والموجود لا يثبت للمعدوم

وبأحوالها أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى أن العلم بها أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الأنواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستعذد ومستبدع وإنما حملة على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الأفراد على تقدير إرادة استغراق أفراد الجنس (قوله) كما يحتاج إلى العلم بالثبوت أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج إلى العلم بالأحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج إلى تصور طرفي الثبوت (قوله) فمن قدر الثبوت يعني أن البعض وجه تقدير الثبوت بأن الغرض الحقيقي والمقصود الأصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض إلا بتقدير الثبوت فردد المحشي بأن ذلك الغرض كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال وإلى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله) فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله) والتأنيث باعتبار المضاف إليه نقل عنه فإن مصدر ثابتة المسندة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فهي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن أن يجعل الضمير راجعاً إلى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة والمعنى والعلم بأن الحقائق ثابتة متحقق فإن قلت الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيدي في البدهة والرد على المخالف فإن إبقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز أن يكون ذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم بالح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق إذ التصديق عنده مركب (منه)

فالصواب ترك قوله أو لغيرها وإن أجيب عنه بأن الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً إلى جميع الحقائق بل بعضها فيجوز أن يكون الغير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الأحوال لانه اذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق أن الحقيقة ثبتت لشيء وإن ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ أن يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم (بني) لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز أن يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو اللاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه التردد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وإنما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لأن التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

أو الشك أو الوهم ولو سلم قلنا بالعلم بها العلم بتصديقها أو المراد من متحقق معلوم فالعلم بها معلوم لكن اللازم من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التأكيذ في البداهة يعني ان الحكم الاول بدعي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) نقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لان ذلك القول اثبات للسند ويرد عليه انه بعد تسليم كون عدم الفهم كون الاول بدعي يكون الثاني تأسيساً لبيان بداهته أو تأكيداً لبيان معلومته مطلقاً اذ التحقق (٢) أهم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي قال الشارح لقطع بانه لا علم بجميع الحقائق حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق والثاني باطل والمزوم مثله واذا كان المزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن المزوم (٣) بطل بالبداهة ثبت ان المراد بالعلم العلم بثبوتها وهو المدعى ثم ان التردد الاول مما ذكره الحيايى منع للملازمة الاولى فقوله لا يضرنا بمعنى ان ذلك غير لازم وقوله لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطان تاليها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك النع وقوله نحن نقيده العلم بكونه بالسكنه اختياراً لاشق الاول وابطال اسند منع للملازمة وهو قوله لانه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلاً لان العلم بالسكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لا يجوز العلم بجميع الاشياء بالسكنه اجمالاً لان كنه كل شئ مخصوص به (٥٦) نعم يجوز ان يعلم اجمالاً بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالسكنه

لا قيامه والمراد الثاني دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم كده تنبيهاً للفاصلين وتصريحاً بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيده العلم بكونه بالسكنه) أي نقول ان المراد العلم بها بالسكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلاً فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالسكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان تعميم الشارح ينفيه) أي ينفي التقييد بالسكنه اذ التقييد بالسكنه الينة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما بالسكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك التقييد) اذ الخلاص من

(ذلك)

أيضاً فأمكن العلم بجميع الاشياء اجمالاً بالسكنه فلا يلزم من تقييد

العلم بالسكنه العلم بجميع الاشياء تفصيلاً اذ يجوز ان يكون السكنه وجهاً اجمالياً شاملاً للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الاشياء بالسكنه محتملاً لان يكون السكنه كنهها في نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من السكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهها للحقائق بالسكنه اذ لا يلزم كون السكنه كنهها لجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال منعاً لبطان التالى وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوماً يستلزم تسليم العلم بالسكنه حصل لنا العلم التفصيلي بالسكنه فقولك لقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم العلم بالسكنه لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالسكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله لقطع بانه لا علم بجميع الحقائق على السلب الكلي فتمه بآيات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب الكلي ولا يندفع الا بالايجاب الكلي

(١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق فهم منه أيضاً التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لا يجدى شيئاً زائداً (منه)

(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطالان المزوم ههنا عين المزوم فينتج عين التالي فلا يرد

ان استثناء تقييد المزوم لا ينتج تقييد التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالتصور فتترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق يجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لا يتنافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لوجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلاً عن البعض وهو قوله للقطع بأنه لا علم الخ * (وأما من الوجه) أي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وأما فسر الحاشي قول الخليلي هكذا لان لافي قول الخليلي لا وجه للعدول لنفي (٥٧) الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه

له أصلاً بالنظر الى كل من يزعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس كذلك فقييد الكلام (٢) لثلا يم نفي الجنس قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء أي نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن إنما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما المنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج ويثبتون لها

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لا يقصد الاستغراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها قال الشارح ردأعلى الفاتلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ * فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقائق رأساً ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت وإثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا يدخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تصدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والظاهر ان نحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم نحمل عليه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخیالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها) يعني لا وجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه) (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

(م — ٨ حواشي العقائد ثانی) ثبوتنا في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حيث يدلل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخیالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن لتأويل فائدة قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات * يرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور المجهول فنقيضة الثبوت * وأما النفي من المعلوم فنقيضة الالبات بل عدم النفي والالبات ضده اذ يجوز ارتقاعها بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لثلا يم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حينئذ لانه نقيض الانتفاء لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبت ﴾ بناءً على الثابت في بعض النسخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا السالبة ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخليلي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفعه للبراد بان ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات ولما كان لم حينئذ ان يختاروا الشق الثاني وجه الالتزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضاً مثله على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع النقيضين) * اقول لانتفاء بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفي بمعنى الانتفاء لكن بنافه قول الخليلي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكماً والحكم تصديقاً يكون النفي تصديقاً بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقاً كما في القول السابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي قبيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخليلي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخليلي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئاً (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسلم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ما سيجي (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان معنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو أيضاً من جملة الخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمعنى) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم ههنا للمعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بانا لانسلم كون التصديق علماً بل في ان الحكم علم (منه)

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(ههنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالتنع على السالبة وفيه ان الحكم

لوحمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حمه على النفي تكون السالبة بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران * نعم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان يعني الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزءاً من التصديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفعال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة وكيف * وعلى الثاني فهو من مقولة الانفعال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون علماً بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقاً) لجواز ان يكون نسبة حكيمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) ايوهم ان الغرض من قول القائل تريد الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعة والانكار من العنادية بل الغرض منه توجيه الالتزام بحيث لا يرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لا معنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالتزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تصور في

(١) لان كل واحد من النسبة الحكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

المذميات وعنوان قضايهم في الإنكار هو الحقائق لا الماهيات * وانما لم يجعل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبنى كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الاقاضي قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادراً لكن

بعد وقوعه منه يمتد زماناً كثيراً انتهى فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من يقصد الحول تكلفاً وأما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين لاعتباده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي (٢) اذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول لا يمتد فضلاً عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بأنه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلاً لتناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع اجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهدياً كل طول أيامه شيئاً قليلاً وأمثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشغل جميع اجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئاً واحداً يكون سبباً

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوت في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئاً حتى يناظرهم في شيء كما سيجي على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولوتبعاً كما سيجي في التحقيق فلا وجه لاياراده بالنسبة اليهم اصلاً (قوله واما على العنادية فقيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفى تقرر الاشياء هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدي (١) التبيين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما أنكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية ايضاً وفيه ان عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن ان يحمل ما قالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حسابات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله قد يستعار الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل هاهنا سبباً عاماً للغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم فن آين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفى السبب العام (قوله بديهة العقل جازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قبل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصدقه حصول الجزم بالحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يقتدر في حاشا الى انظار دقيقة فلم يجب عنه. وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهيته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه

(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لاياراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لاقادة عدم الدخول (منه)

للفلظ في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى المسبب أي ان يكون عاماً من المسبب مع ان ذلك باطل اذ المزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

(قوله بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكينة حيث شبه الافهام الفاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترشيح ^{هو} قال الجبالي وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه ^{أي} لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حل التجلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره رداً لصالح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بإمكانه فإذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفومات الحاصلة للسامع فآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف لحقه ان يكون بالفظ اشهر مرادف للمعرف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً اشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلياً فذلك كان حله على التعريف اللفظي تكلفاً (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى أحد التجلي

مصادماً للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لنحصيل الجزم بل دفعاً لدغدة المتعالم وجذباً بضبع الافهام الفاصرة في مظان الزلل ^{هو} قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ^{أي} مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة بوجود فسادها يفيد لهم التثبت فيما يروونه كيلا يتركوا الى شيء منها اذ الاحلح لهم في بادىء رأيهم (قوله حمل اللفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس (قوله يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيبيح من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد الخالفة تأمل (١) (قوله ثم التمييز في التصور الصورة) فالعلم بالماهية (٢)

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات المعجم فانه سيأتي ان المدرك فيها حواسها اذ لانفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا { منه } (٢) كانه قيل اذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه بل صفة غيرها توجهها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صالح الدين الرومي حيث قال صريحاً بأنه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتفاير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ

التجارب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من) يعني جملة كذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لا فائدة فيه بمد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات فلاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات **﴿** قال الخيالي أي نقيض التمييز كما هو الظاهر **﴾** أي من العبارة إذ قوله لا يحمل النقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة ويحتمل أن يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لأنه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لنقيض المتعلق وليس بصفة المتعلق حينئذ لأنه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز إذا أريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وإنما وصف به الخ وإنما كون المراد من النقيض نقيض الصفة فإذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه إذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ماعدا اليقين **﴿** وأما إذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له إذ كل منهما أمر تصوري لا نقيض له فليزمن أن يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف **﴿** قال الخيالي وإنما وصف التمييز به مجازاً **﴾** إذ لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق (قوله بل يتأفيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المناقاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة إذ ليس للمتعلق حقيقة لأنه أريد من النقيض نقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه إذ حاصبه سلب الشيء عن نفسه **﴿** ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعد احتمال النقيض (٦١) مجازاً حين حمل النقيض على

نقيض التمييز فلا معنى لما
سيجي في المحشى قول أحمد
في آخر هذا القول لكن
في وصف التمييز بمعنى التعلق
بعدم احتمال النقيض تجوز
أيضاً **﴿** نعم لو كان المجاز
لكان في حمل عدم
الاحتمال على هذا المعنى لا
في التوصيف المذكور (قوله)
ولا تجوز وقوع الطرف
المخالف (عطف على قوله
احتمال نقيض) (قوله لا حلاً
ولا مآلاً نخرج الوهم
والظن الخ) إذ في الثلاثة
الأول تجوز الطرف

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجهها كذا نقل عنه وأعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الأول عالماً والثاني معلوماً وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة إذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقاباً بالعادة إلا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ناهو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تمييزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل يتأفيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجوز وقوع الطرف المخالف له لا حلاً ولا مآلاً نخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي إذ يجامها تجوز وقوع الطرف المخالف حالاً أو مآلاً ولا خفاء في أن هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشى فإن غبه ارتكاب المجاز في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وكذا في إطلاق التمييز على الصورة والظن والإيجاب وأما إطلاقه على التعلق الخاص فتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) أعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإيقاع والاتزاع فإن كان مراده بالظن والاثبات أيها يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

المخالف حالاً وفي الرابع مآلاً قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى نقيضه **﴿** وقال أيضاً وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الأنسب للمحشى أن يذكر التقليد بل التخيل أيضاً (قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله) وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الأول) أن النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الإيجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولاً ووقوعه وإضافة الوقوع هنا إلى النسبة بنية عن أن يكون عندهم نسبتان (والثاني) أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) أنه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات ووقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع السكك بأن يحمل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان

(١) وإن كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (منه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والاتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والاتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالثبتي والاثبات الايقاع والاتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذ التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الايقاع والاتزاع فقط * ولو حمل الطرفان في كلام الخبالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والاجبائية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها (٦٢) من حيث هي مورد الاحتياج مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين اكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين (قوله فيه نصريح بان المراد بالاثبات والثبتي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما ينبغي بمعنى الايقاع والاتزاع يعني الوقوع

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والاجبائية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والثبتي في قوله وفي التصديق الاثبات والثبتي الايقاع والاتزاع (قوله نخرج الاحساسات الخ) أي على تقدير التقيد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني (قوله برده عليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك بمعنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك بمعنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكل لا يكون عيناً بل هو معنى (قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علماً مع انه ليس ادراك بمعنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن ههنا الخ) أي من وبرود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنعيق في قوله لا يحتمل النقيض تقيض الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا تقاوض لها

(١) أي الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الاجبائية والسلبية (منه)

(اذ) واللاوقوع أيضاً كما سبق قال الخبالي أي لتمييزها الذي هو الصورة * ولك أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله تقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو استقاس الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض تقيض التمييز كما قاله الخبالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا وتحتل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ تقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الاستقاس وان اخذ التعلق من حيث هو متعلق بدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

(قوله اذا تصورات صفات لا نقائص لها) علة لقوله على أنها لا نقائص لها (قوله أي البناء على أنه لا تقيض لتمييزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على أن لا تقيض للتصورات لا على أن لا تقيض لتمييزها إذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا نقائص لها انتهى اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما اذا اريد أنه يلزم البناء على أن لا تقيض للتمييز فلا يكون سهواً **قال الحياي** انما هو في المتصور بالكنه **قال الحياي** لا يمكن رفع كنهه عنه **قال الحياي** لا في المتصور بالوجه **قال الحياي** ان اريد السلب السكلي فغير صحيح إذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بتقيضه أصلاً لا يحتمل الشيء أن يتصور بتقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالإنسان المتصور بالاول لا يحتمل أن يتصور بالتالي وان اريد رفع الايجاب السكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو في المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ أن نقول انما هو في المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني ان الشمول الخ) (٦٣) أفاد عدة اشياء (الاول)

ان الواقع ظرف للبناء وعدم التقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) ان كونها واقعيًا على الزعم (والثالث) ان عدم المناقاة بين البنائين إذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) ان التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والمحشى الخيالي أفاد الاول دون البواق ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وان اريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المناقاة

اذ التصورات صفات لا نقائص لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا تقيض التمييزها اذ لو كان عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصورات لكان عدم تقيضها يستلزم عدم تقيضه (قوله مما لا يثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم أن للتصور تقيضا) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم التقيض) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات تقيض (قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه الخ قدموا تعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا نقائص لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض لها لكن عبارة المحشى لا في هذا المعنى ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل منصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق أنه ان اسر التقيضان بالمقامين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والاشقاء وذلك لا يكون لا في التصديق ومعنى الثاني ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والاشقاء أو في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني اذا (١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا فاد البواق أيضاً (قوله مع ان بناء الشمول على ان كل منصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الحياي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسر به قوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض التقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض التقيض فالصواب حينئذ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض التقيض بترك العدم وان اريد الاعتراض على قول الحياي على ان بناء شيء على شيء فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفهم بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض فيكون معنى قول المحشى قول احمد بناء على أنه كل منصور على تسليم أنه كل منصور ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض التقيض ليس مبنياً على عدم التقيض ففيه ان الواقع في التعريف نفى احتمال التقيض وهو يصح ان يكون بانعدام التقيض وان يكون بالعدم الاحتمال مع وجود التقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم ان تقيض التصورات متقدماً كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام التقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) غلط على قوله عرفوا (قوله فلا يرد ما يؤولهم) تفريع على قوله فهذا الاعتبارها مفردان متناقضان وحاصل اليراد ان قول الخيالي اذ لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التماثل بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فساد ذكره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على تقيض السلب) لان تقيضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المحرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات لشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءاً من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتاً لشيء أو يكون اثباتاً للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً يقتضي ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشيء غير (٦٤) الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع إجماع الى هذا

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تماثل أيضاً مثلاً اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقبسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواءا يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فهذا الاعتبارها مفردان متناقضان كما ان القاضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجح التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القاضيتين الخ وصرح بعضهم به لا تناقض في التصورات فلا يرد ما يؤولهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن هنا قيل يقتضي كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير التقيضين بالتناقض وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على تقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً يقتضي الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو تقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء خفي العبارة ان يقال رفع كل شيء تقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولاً اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعاً وتقيض

الاولى حيث قال بل هو تقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فانه أقوم قبلاً فلا تتبع من دون الحق سبيلاً (قوله خفي العبارة ان يقول رفع كل شيء الخ) فيستبدل القضية يتدفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة السلبية أعم من موضوعه

فيجوز ان لا يكون بعض التقيض رفعاً بل إيجاباً ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان التقيض كل موضوعاً لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولاً) فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية قال الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية * اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضاحك مثلاً والثاني كضاحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فخصت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسماً من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسماً من الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني

الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبعة من أقسام المرض نسبي واثنين منها غير نسبي أما النسبي فهو الاين (٦٥) والمتى والأضافة والملك والوضع

والفعل والانفعال وأما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثاني الهيئة الخاصة للشيء بسبب تلك النسبة فحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقالتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع أي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرضى والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن

كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقريته قوله وقول المتكلمين محمول على المجاز (قوله وأيضا يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد المتكلمين ووجد آخر لضعف قول من قال لا تقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالاسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا في الثاني لاني الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) قل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ادھاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما توجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجمه له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعنى الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية وال خارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل والاشياء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المفضى في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية وال خارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعلق به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الاشياء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفرادا ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم الاشياء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعلق (منه)

الهيئة الحاصلة بالنسبة لانفس النسبة

(م - ٩ حواشي المقائد ثانی)

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو ادرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع انه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسها بل بخصوص المادة والمحل أعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا) (فان قلت) كيف عممه مع ان الانشاء لا يتصف بالصبر والصدق والكذب (قلت) لان هذا الفيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون نسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والثبت بالعلم المتواتر) ان اريد به الالتزام فيكفي ان يقال والثبت بالعلم المتواتر وان اريد التحقيق فالواجب ان يقال والثبت بالعلم المتواتر تأمل (قوله الشارح واما خبر النصارى (الح) جواب معارضة للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعي الكلية وأما قوله فان قيل الحق هو معارضة لها بآيات الاخص من تقييدها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالبة الكلية

يخلق الحق فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله حاصله اختيار الحق) أي المراد السبب المفضي في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاختصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجمال السبب في تلك الادراكات العقل بجمال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم المملوك والحيواني وأما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى (قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الحق) قالوا في آيات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه جسم ابيض طيب الرائحة حلو والحال ان لا حلة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترسم فيها صورة المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان) فيه ان التلاقي (١) يحصل عند التقاطع أيضا فلا تكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الحق) أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الحق ليندفع به الايراد يكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء) الحق) أي لان ادراك العقل السكوني في المسكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومثله) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الحق) المعني المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبر كلام أي مركب تام) اعم من ان يكون اخباريا وانشائيا وهو ما تضمنه كتيبتين بالاسناد (قوله فحينئذ كلمة ما عبارة عن الابتناء والثني) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان آيات العلم موقوف على التواتر فان آيات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والثبت بالعلم المتواتر لا نفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الحق)

(١) امل اطلاق لفظ التلاقي في عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعي الكلية وأما قوله فان قيل الحق هو معارضة لها بآيات الاخص من تقييدها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالبة الكلية

التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
 إذ حاصله أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم (قوله وإن كان الأول) أي كون الخبر
 المقدّر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيحي من قوله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر
 ويمكن أن يكون وجه أظهريته إنسيته لسابقه فعطف الأنسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلوم (قوله إذا حاجة

حيث أن العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما أن
 وجود العلة سبب لوجود المعلوم بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر
 أيضاً بخبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص
 عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل
 العلل غير التواتر كذا يقل عنه (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
 أي إخبار اليهود إلى النصارى (قوله فاحتيج إلى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني أن عطف اليهود
 على النصارى يقتضي أن يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج إلى تصحيح
 الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً إليه معطوفاً على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان
 بمعنى الاخبار أولاً وإن كان الأول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة إلى التمحل) إذ لا حاجة
 حيث أن جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
 من تقرير الحشوي رحمه الله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لأن الخبر بمعنى المركب التام
 المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى إليه (١)
 في الموضعين والتمحل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
 أصل الخبرين الخ) أي تواتره متنوع بل عدم تواتره ثابت لأنه لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد
 التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح أن عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب أنه
 لم يوجد العلم بإخبار السبعة على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من يخبر
 بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبهاهم فثبت عدم تحقق شرط
 التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالخبر فيهم قد انقطع قبل أنه
 قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها على أنهم حرّقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
 وبالجملة تخلف العلم دليل عدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
 دليل على عدم تواتر خبرهم إذ انتفاء اللازم وإن كان أهم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه أنه
 لا يصلح فذلك لما قبله وقد جمعه فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا يتوهم من هذا
 أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بأكلي لأنه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً ذلك على
 (١) أي إلى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
 في الأول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الإضافة إلى
 المفعول فيثبث تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

حيث أن العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما أن
 وجود العلة سبب لوجود المعلوم بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر
 أيضاً بخبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص
 عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل
 العلل غير التواتر كذا يقل عنه (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
 أي إخبار اليهود إلى النصارى (قوله فاحتيج إلى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني أن عطف اليهود
 على النصارى يقتضي أن يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج إلى تصحيح
 الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً إليه معطوفاً على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان
 بمعنى الاخبار أولاً وإن كان الأول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة إلى التمحل) إذ لا حاجة
 حيث أن جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
 من تقرير الحشوي رحمه الله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لأن الخبر بمعنى المركب التام
 المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى إليه (١)
 في الموضعين والتمحل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
 أصل الخبرين الخ) أي تواتره متنوع بل عدم تواتره ثابت لأنه لم يبلغ أصل الخبرين بقتله حد
 التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح أن عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب أنه
 لم يوجد العلم بإخبار السبعة على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من يخبر
 بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبهاهم فثبت عدم تحقق شرط
 التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالخبر فيهم قد انقطع قبل أنه
 قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها على أنهم حرّقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
 وبالجملة تخلف العلم دليل عدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
 دليل على عدم تواتر خبرهم إذ انتفاء اللازم وإن كان أهم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه أنه
 لا يصلح فذلك لما قبله وقد جمعه فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا يتوهم من هذا
 أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بأكلي لأنه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً ذلك على
 (١) أي إلى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
 في الأول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الإضافة إلى
 المفعول فيثبث تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

انتفاء المتنوع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وإن كان أهم تأمل) فيه أن اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الإلزام
 (قوله وفيه أنه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصلاً للتفصيل أي الإجمال بعد التفصيل (قال الحياطي والتحقيق أن اجتماع
 الخ) يعني أن إفادة اجتماع المتنوع القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الأمر وإن ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته

(١) أي لا تفعل عن جواب آخر له قد سبق وهو أنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الإلزام لأن الجواب مني (قوله نقل عنه أنه أورد الخ) منشأ الإيراد تبادر كون التبليغ إلى المبعوث إليهم جميعاً باعتبار كون التبليغ إلى غير المبعوث إليهم أو إلى بعض المبعوث إليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة إلى من بلغ إليهم الأول) وهم الذين بعث إليهم الثاني بل إلى غيرهم وهم غير المبعوث إليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث إليهم (قوله وفيه أن المبعوث إليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الحياي وحاصله أن الواقع إن كان الاحتمال الأول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة إليه وإن كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لأنه أثبات فضل لفائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولن كان الاحتمال الثالث فخوابك ليس على ما ينبغي إذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ أعم مما هو بالنسبة إلى جميع المبعوث إليهم وإلى بعضهم لا جملة أعم مما هو بالنسبة إلى المبعوث إليهم أو إلى غيرهم كما قبلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بأنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم أن تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بأن يقال مراد الحياي في الجواب هو ما حكم بلياقته إذ يجوز

ملا يخفى (قوله والتحقق أن اجتماع الأسباب الخ) جعل الخبر (١) أسباباً باعتبار تعدد المخبرين وأخباراتهم والأخبار واحد (قوله وأما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع أنه يومهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لسكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا بلائهم جعل الخبر بمعنى الإخبار على ما لا يخفى (قوله ولو بالنسبة إلى قوم آخرين) نقل عنه أنه أورد على ظاهر التعريف أن بعض الأنبياء كيشوع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لأنه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله أن تبليغ الثاني ليس بالنسبة إلى من بلغ إليهم الأول فلا إشكال وفيه أن المبعوث إليهم الثاني أن كانوا لم يبلغهم الأحكام قبل البعث فلا يتوجه ذلك الإيراد وأن كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث إليهم للتبليغ إلى آخرين وأن كانوا كليهما فينبغي أن يقال في التعريف من بعث الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام إلى من لم يبلغ إليهم تأمل (قوله وبؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الآية) وجه التأييد أمران أحدهما أن المعطف يدل على المفارقة ولا قائل (٢) بالمباشرة فاما أن يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والأول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الإخبار فالامر فيه ظاهر (منه)
(٢) لكن هذا لا يفي بالمباشرة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

أن يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ إليهم من جملة المبعوث إليهم أي غير من بلغ إليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث إليهم ويجوز أن يكون مراده آخرين ممن بعث إليهم لكن الأخيرة أعم من الأخيرة بالسكينة أو في الجملة فنقول البعث إلى المجموع من حيث هو والتبليغ إلى جزئه والجزء غير السكينة (قوله فينبغي) هذه اللفظة بالنسبة إلى ما قاله الحياي في الجواب

يعني أن ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وإنما لم يقل يجب لا مكان تطبيق ما قاله الحياي كما عرفت (والا) (قوله إلى من لم يبلغ إليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث إليهم أو بعضهم (قال بعض الأفاضل) يلزم عدم (١) الفائدة حينئذ بالنسبة إلى من بلغ إليهم ويمكن أن يجاب بأنه يجوز أن يكون البعث إليهم لفائدة الأطراد لوقوعهم في خلالها مثلاً والعمدة هو من لم يبلغ إليهم ولا يخفى أنه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث إلى من بلغ إليهم فقط للتبليغ إلى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما أن المعطف يدل على المفارقة) (أن قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لأنه دال على المطلوب فالأولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الأول أنه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه أنه إذا نظر إلى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وأن أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني أن المعطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتبارياً (٢) وإن كان الأصل والراجح التغاير الحقيقي

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)

(٢) التغاير الاعتباري ما إذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله أكثر من أن تحصى (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلّة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي اعم من الرسول اذا العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واثني وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم أرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن (٢) لكون نبوته ظنيّاً فلا يفيد القطع كما سيبي من الشارح في بحث النبوة (قوله لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع قيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبق بقوله يكفي

والا لم يحتاج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتيب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض ببعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً ببعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالقرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الوقعات وقيل

(١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصح هذا علة لكون الرسول اعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه)

(٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما اطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف الاستغراق

(١) من الامرين اللذين هما وجه التأييد (منه)

(٢) واقادته الظن انما تكون اذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في اصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله اما لانه لا فاعل غيره) بناء على ان العبد كاسب لافعله (قوله واما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على إطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتن لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولو عُد السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور قال الحياي هذا الامكان هو الامكان الخاص أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفرداً كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهبة وأما عند المنطقيين فانه للمقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئته ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئته وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله (٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطاً للامكان أو وقالة ثم انه لا يخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أو أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتن (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله التعريف يتم المعقول والمفوض) أي يجب ان يعمهما لان المفوض من مواد المعرف كالمعقول والايكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلاً (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعلقه (قوله فانهم يسمون الدليل الى المفرد وغيره) لتليل لكونه خلاف الاصطلاح قبل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يناقش تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري حينئذ يلزم ان يكون المراد

أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على بالنظر الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو المستع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقالة وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

- (١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرآن كما سيصرح به قول أحمد (منه)
- (٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضاً (منه)
- (٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)
- (٤) ولا يخفى ان أممية بحث يشمل الدليل المنطقي بعد اثباته على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضاً ولو غم الى جزئه أيضاً لا يصدق الا على التحقيق أيضاً فيكون التعميم الى جزئه لغواً ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضاً ولو أريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطاً له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلاً على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الأدلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتباً مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقاً للتوصل أو متعلقاً للامكان وقاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققاً في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولاً الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالجموع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلاً فلا نسلم ذلك لان النظر لا يتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل الخشي لهذا قال فيما سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بإرادة قيد الهيئة في تعريف الإضافات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئاً وحاصلاً منه اما بطريق جري المادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أجيب عنه بان لبس المراد بالزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق المزموم بل الحصول والتبوت فعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ما هو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاءه ليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حل الزوم على هذا المعنى لا يمرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولاً للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعاً لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فلي هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فسلم لكن لا نسلم عدم محبة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالإضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخياطي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة في نفسه انه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بيناً أو غير بين أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد الزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون الزوم بينهما نظرياً غير بين يخرج من قيد الزوم مطلقاً كما يخرج ما عدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام قال الخياطي لكن يمكن تطبيقه بان يعمم العلم به الى العلم (٢) باحواله قال الخياطي من

(١) ويكون الامكان العام في صورتين الاوليين من النظر فيه متحققاً في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)
(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حلك من أحواله (منه)

حيث حدوثه (أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تذب (قوله بل لا بد من العلم الخ) بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لا وقتاً ذ قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للعلم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعالم الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعالم لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح بأوقية الثالث للثاني مع امكان أوقيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من لزومه من نفسه فقط الخ) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحواله (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا لا موافقة له للاول أصلاً لانه لا يصدق على (٧٢) المفرد فما معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول قال الحياي

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لا يخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العالم للخاص في هذا الباب ان لا يجوز التعريف بالعالم فعلى تقدير تسليمه لا يضربنا وان أريد ان لا موافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فمنوع اذ التصديق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه الخفى هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لانه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فلينأمل (قوله والصواب تعميم الاول) بان يراد بالنظر فيه ما يعبر النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرآن (قوله هذا خلف) وذلك لأن الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كفر (قوله فلا يكون

وتخصيصه مثل الاول) بأن يراد من العلم العالم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعبر النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٣) الثالث الا ان

- (١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)
(٢) لسكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)

(كاذبا)

يفال تعميم العلم به الى العلم به من حيث حال من أحواله يدخلها لان الترتيب والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعبر عن خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره الخفى قول أحمد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام قال الحياي وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية فليس بتصديق له * جواب نقض اجالي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الألوهية والمدعي وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

- (١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكوران للمشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمية للقطب (منه) (٢) فانه لا يشمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للمادة لثلاثاً باخو قوله تصديقاً له في دعوى الرسالة فإن قلت كيف يشبه السائل ويورد النقض مع أن قوله في دعوى الرسالة يخرج به بلا شبهة والسؤال لا بد أن يكون مبنياً على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على أنه لا مدخل لذلك البعض في العلية وههنا المدعي بإيجاب خبر الرسول العلم فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد أثبت أيضاً وبقريره أن خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقاً له في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج أن خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لأن العقل يشهد أن كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقاً له في دعواه كان هو صادقاً في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الأول أيضاً لأن مدار الصدق كون الأمر خارقاً وكونه مقارناً لقصد التصديق وإنما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لاستثناء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الألوهية والنبوة قال الفارح وإذا كان صادقاً وقع العلم بمضمونها فيه بحث ظاهر إذ الصدق لا يستلزم العلم إذ بصدق لا يقع الظن بمضمون ما أخبر به (٧٣) فضلا عن العلم والجواب أن

كاذباً) لأن الكذب من الذنوب (قوله إلى ترتيب هذا النظر) وهو أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لأنه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو إنما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) فيه أن الاستدلال (١) ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً والألزام أن يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن أن يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلاً الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بدسياً باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته باعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يتم الثبات الخ) الأولى في وجه كون الذكر لقواً أن يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه ما فيه) قيل وجه النظر أنه لا معنى للاحتيال بحسب نفس الأمر لما مر (١) لا يقال ليس المراد بالاستدلال هنا معناه العرفي لأننا نقول حينئذ لا يلائم تفسير الاستدلال بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

(م - ٩٠ حواشي العقائد ثاني) ما بلغه الرسول يجعل صدقه بدسياً اعلم أن تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لأنه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاه أن هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحشي قول أحمد من أن الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً يشير إلى غلط الجواب كما أن صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن أن يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل وفيه أنه بهذا التحرير يخلص سنده من البطلان في نفسه لكن المعلن يحرر مدعاه بأن كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخياي فيطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى قال الخياي فتأمل لعل وجهه إشارة إلى أن ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الأوسط يكون ثبوت الحد الأكبر له بالبداهة بل إذا كان ثبوت الحد الأكبر للحد الأوسط بدسياً كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الخياي من أن المراد باحتمال التقيض ههنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي إذ قد سبق من الخياي في بيان التعريف الثاني للعلم أن المراد من التقيض تقيض التمييز والاحتمال متعلقة والتمييز في التصديق الإثبات والنبوة ومتعلقة الطرفان فمعنى عدم احتمال التقيض ههنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي

يوجب العلم نقيض ذلك التمييز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل للوقوع أي عدم ادراكه وقبوله للوقوع لا ما يقع الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) فإثم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا إذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لا تأتي عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر إلا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة إيجابا أو سلبا إذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وإن لم تكن آبية عنه من حيث هي أي أوفى وقت تلك النسبة إذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وإنما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من ان المراد الخ إذا تعريف العلم فيما سبق بحمله بان يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التمييز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني إنما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل الحثي قول أحد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعد ما مر فإن قلت قول الحثي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فإذا لم يحمل عدم احتمال النقيض ههنا وفيما سبق على الأعم منه فم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل للنقيض (٧٤) لاحالا ولا مآلا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن

فيه تجويز العقل للنقيض من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يقع الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله من عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (قوله والاقترب)

ما في الواقع فبول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواقف وأما هنا فبقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا قول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى أنه يشمر بان تفسير الحثي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا من غير مخصص فقوله والاقترب من تمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكما ان الثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلميا وليس كذلك ويلزم ان يحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لا يحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موحودا أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مساوٍ عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يثبت دليل علميا لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التمييز فيه لا يحتمل نقيضه لان النسبة وان كان الواقع نقيضا فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فنتمية الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

أي في وجه التخصيص بالذكر أن مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الإشارة إلى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لامتناء) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل من هو أوثق منه قال ابن الصلاح من مثل عن أرباب مثل المتواتر في الأحاديث أعيان طلبه وحديث أنما الأعمال بالنيات ليس من ذلك وإن نقله عدد التواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط أسناده ولم يوجد في أوائله لم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فإنه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطبري (قوله لاعتدال الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الإجماع (قوله مبني على المسامحة) بأن يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك) إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرك وهو قبيض مأمور ومحصل الجواب (٣) عنه يمنع الآلية وكذا يمنع الغيرية واختار المحقق الأول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم أن لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك مع أنه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متبايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لأدراك النفس والنفس هي المدركة لأسباب الإدراك (قوله إذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني أنه لو كان دليل السمنية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لأن هذه نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإلهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال النظر والمراد بالآليات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الآليات بقوله لأن هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والتسكير يتكررها معا) يعني أن من ادعى نفس الأداة يدعي العلم بها أيضا أي يلزم من دعوى نفس الأداة دعوى العلم بها إذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فإذا نفي العلم بها يبطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في السكثرة مبلغا استحال في العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتشليل والافهنا الحديث مشهور لامتناء (منه)

(٣) وحصل هذا الجواب هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز أن يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

الحسالي ففيه رد لفرق المخالفين جيما ففيه رد للسوقسطائية أيضا حيث يتكرون العلم بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بأولى

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فإن قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الأولى دعوى نفس الافادة (قوله بأن يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا) أي أثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة إنما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزماً للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه أن العلم يكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا لأن النتيجة هنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم بما ذكره أن التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفاً عليه

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه أن الاليق على هذا أن يذكر كلا المدعين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بمنهجها (قوله أثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لأن إثبات السككية متضمن لأثبات حكم ذلك المخصوص فإذا أثبت السككية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا إلا إثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هناك فإن قيل معنى إثبات القضية النظرية أن العلم بها يستفاد من نفس النظر بأن يعلم المقدمات مرتبة فبالم نتيجة وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لعل العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة والمعلوم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحققها فأنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزماً للمطلوب بديهياً أو اكتسابياً على ماقرر من أن العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وتحقق المعلوم وفيه نظر لأن المستلزم للعلم بالنتيجة إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من أن العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وتحقق المعلوم إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور لأن المتوقف على المتوقف

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما إذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور) أن أراد أن توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لا يثبت كونه من أفراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وإن أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخالي أنه لم يجعل السككي واسطة بل جعل إثبات السككي عين إثبات جزئياته تدبر قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصص لا يعبر عنه بالنظر الخ والمدعي النظري هنا هو كل نظر مشتعل على شرائط الافادة فهو مفيد والنظر المخصوص الذي يثبت هو قولنا أن كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بمحدث العالم لصحته (على واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتعل على شرائطه مفيداً للعلم لسكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي أن العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الأول الاستثنائي والثاني الاقرائي الذي أخذني موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)

(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواظف أن المدعي عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فالتنكير بدعي استثناء معلومية صدقها علماً وذلك إما باستثناء صدقها أو باستثناء العلم برأسها ويحتمل أن يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

والنظر المخصوص الذي يثبت هو قولنا أن كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بمحدث العالم لصحته (على واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتعل على شرائطه مفيداً للعلم لسكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي أن العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الأول الاستثنائي والثاني الاقرائي الذي أخذني موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(٢) لأن النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

(١) أي يكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما ونسبت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحقيقة والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهى ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المخصوص معبراً بمخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المخصوص في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر مخصص بمدخلية نظر مخصص سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل مادخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومنبثاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فينسلل ووجه الدفع منع الزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرقلته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية
ضرورية الخ) وهي من هذه الحقيقة مثبتة على صفة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان
النظر مثبتة على صفة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهى وكسباً باختلاف

الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحادث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر مخصص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونها مأخوذتين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية لشخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبت الكلية بمدخلية نظر مخصص سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بمخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعلبك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال قال الخيالي قال لازم * أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المخصوص الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلاف فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحقيقة الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) قدبر قال الخياي لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطابق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاول يحتاج اليهما البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاول فالمراد من السبب ههنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكيمية مثل الدليل النظري والجدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاوّل ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون بمباشرة سبب أصلاً وكذا البديهي لحل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البديهي الاول بل ما يعم سائر البدييات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والجدس وغير ذلك والبديهي على اطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأتي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاول التوجه لجرد التميز عن الاستدلال فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البديهي الاول لكن لما كان الظاهر في التفسير المساواة لنفي الملائمة وربما يوهم (٧٨) كلام الخياي انه على تقدير عدم جعله تفسيراً لاول التوجه توجد الملائمة بين أول

التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما يحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين قدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا علة لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به ما لا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع

العنوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشددها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الشكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستندركاً محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتامل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالسكسب فلا يكون مثلاً للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غابته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

اقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاول والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يأتي لما (احتياج) سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخياي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً للضروري وجوابه الخشي منع اكبرها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرها بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فيان كونهما قسمين من التصديق لجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن الجواب أيضاً باختيار الشق الثاني بحمل اسناد الاثبات في الموضوعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الشكل الى جزئه (منه) (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لأولوية فيءاذا لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه وتمثيله بان الشكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصوراً لاعظمية وتوجيهه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حيثنما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اصلاً ولا احتياج اليه ويمثل للأول يمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتشئ حيثنما سند المحشى وهو تفسيره اياها بما فسرناه فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تميم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حيثنما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدي ما ذكر في السند ههنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتي بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحصل عليه ليصبح التقسيم (قوله كما يشير اليه تشبيهه المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالأولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) قصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيره والمراد من الالتفات في كلام الحيايى الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعر ان لتفسير الاكتسابي دخلاً في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينفيه حيث قال بقى فيه ان كون حال البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقى فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى السكك الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تشبيهه المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسنيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجريبات والحسنيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما ثبت بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحسنيات فلم يذكر ولم يبين انه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البداهة الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الناشئة بالعقل مهماً بقى فيه ان كون حال ذلك البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل السكسي والاستدلال مترادفين وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلال والسكسي وكون الضروري مقابلاً لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقريئة المتابعة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحشى رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الحيايى جعل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أورده عقبيه عطفاً عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول المحشى رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجموع لا من كل واحد منهما قال الحيايى فكان قسم الشيء قسماً منه والمراد من الشيء ههنا السكسي ومن القسم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من السكسي ثم انه باعتبار كون الضروري قسماً للسكسي يصدق ان لا شيء من السكسي ضروري وباعتبار كونه قسماً منه يصدق بعض السكسي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلنا من كلام صاحب البداهة تناقض فثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدین ومن شرط التناقض اتحاد المحمول قال الحيايى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض الخ والحاصل ان بين السكسي وبين الحاصل بنظر العقل عموم من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الاتفاق فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على السكبي فلا يلزم ان يصدق بعض السكبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموماً من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامى وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٥) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

غير خاف (١) (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الاراد بالمثل مندفع بما ذكرنا واما الاراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاولى والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة دائماً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكنه متممًا ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلاً في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو مولياها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منهما موليا أي متوجهها أو لكل من الحليين وجهة هو موليا تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضرورياً كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية السكبي ما يكون مباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسباباً خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة حتى يكون من السكبي ويتناقض ويكون قسم انشيء فيما منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتجلى التناقض المذكور ابتداءً وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام (١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

البداية مثل للضروري بالعلم بان السكبي اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور قمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السكبي اعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض السكبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضرورياً أو استدلالياً مقرر فمتنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل

بل نظر العقل فيه ليس باختياري وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم (عموم) لكن لا يجدي شيئاً اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

(١) أي مادة اجتماع السكبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا السكبي اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بمحذف المقسم عن الأقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الإنسان إما أبيض وإما أسود مثلاً في تقدير قولنا الإنسان إما أبيض وإما أسود **﴿﴾** قال الحياي والمقسم هو الحاصل بالأعم **﴿﴾** المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه حاصلًا بالأعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال إن العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع أسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام هنا عموم من وجه أولاً وهذا الكلام هنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بمحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة) اعلم أن الخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١) فتكون جامعة في المبتدأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف

كذلك قبل التخفيف
(قوله وفي قوله عشق
لأن محذوفة) واعتبر
ذلك لتكون الجملة في تأويل
المفرد فيصح أن يقع بمفعول
ليعرفوا (قوله في البيت
أن العلم والمعرفة واحد)
لأن المعرفة استعملت هنا
في المركب وهو ظاهر
والسكلي لأن عشقه ليس
بجزئي حقيقي بل له مبول
مختلفة فلا يتوهم اختصاص
المعرفة بالبسيط أو الجزئي
(قوله وقيل أراد بالشئ الخ)
جواب آخر يدل ما نقله
الحياي بقوله قيل الصحة
هنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم **﴿﴾** قال الشارح إلا أن
تخصيص الصحة بل ذكر مما لا وجه له **﴿﴾** إذ الإلهام ليس من أسباب معرفة فساد الشئ أيضاً
والتخصيص بوجه كونه من أسبابه (قوله صح عند الناس أي عاشق) تمامه * غير أن لم يعرفوا عشق
لأن أي غير أنه بمحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة وفي قوله عشق لمن أن محذوفة
أي لم يعرفوا أن عشق حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففي البيت أن العلم والمعرفة
واحد (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) وقيل أراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع
ومعنى محتمه مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب
بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في قائلتها إذ يتم المقصود بدونها ويمكن أن يقال المعرفة
تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة إشارة (١) إلى هذا
بل يقال كما أن لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل إذا
كان علمت بمعنى عرفت لم يقض المفعول الثاني وحينئذ إذا لم يقبض بالصحة يتبادر الذهن من لفظ
المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها (قوله
وأيهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود
(١) هذا إنما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة والملا مطابقة بصورة
التصديق (منه)

(م - ١١ حواشي المقائد ثانياً) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر إذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال
فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى محتمه مطابقته للواقع) أن قلت هذا بوجه أيضاً كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم
مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشئ للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة
اللاوقوع لبدها امتناع ارتفاع التقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشئ لزم منه ادعاء أنه ليس
سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لأن نفي اللازم عن شئ يستلزم نفي اللازم عنه (قوله فادرج لفظ الصحة إشارة إلى هذا)
فتنه أنه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما أن الشئ ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من أن هذا
أما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة والملا مطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس هنا يحتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة
اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقريره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتًا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيرًا للصحة بالتقرير والتحقيق اذ هو عين معنى الثبوت بل تعميم الشيء الذي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداية امتناع ارتفاع النقيضين ولما ادعينا أنه ليس سببًا لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سببًا للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سببًا لعدم التحقق لسكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا بالنفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات يعني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يتم الموجود والمعلوم ولا ما اصطلاح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد الخ لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفيًا كان الخبر أو اثباتًا (قوله وفيه اشارة أيضًا الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجيء) أي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومه وحاصل ما سيجيء من الشارح ان المصنف يدعى حصر الاعيان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز

عدم سببيته لها وانما قال وليهم دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقريره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفيًا كان أو اثباتًا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضًا الى كون الفرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجيء (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدون على ما لا يخفى (قوله الى ان المراد الخ) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا افراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون

ان تكون عقولا (١) مجردة كما اثبتنا الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أي حدوث الاجزاء المعلومه فالشارح اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجيء من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء آخر لا بد وان يكون معلوما في نفسه وفيه ان هذه الفائدة والاحتراز

(١) أجب بان كلمة كأن اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه)

(٢) اعلم ان الشارح فيما سيجيء ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضًا فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حذارة وهي عدم الملازمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسما للكل على ما لا يخفى (منه)

عن الاجزاء الغير المعلومه ان حصل مما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله المحشي جزئياته من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لسكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومه بشمر بعومها الغير المعلومه أيضًا والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لادالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وايس مثل الحيوان كما سيجيء فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منقطعاً على الجنس بأسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الاجناس لم يجوز اطلاقه على زيد مثلاً ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني يكون اشارة

(١) وهي ليست بجسم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يجزأ وأن كانت من الجوهر الذي اصطلاح عليه (منه)
(٢) وهما سيجيء من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الفرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومه (منه) (٣) معنى بأسره بجميع افراده والا فاما معناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزائه
أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لأن المذكور خلاف الظاهر ولعل الحثي لما نظر الى امكان حمل مراد
المفسر بشكك قال نوع حرازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقة فالحصر باطل لان التعريف
يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على السبيل مراد من فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد
به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره
الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى
ويمكن ان يقال قوله من
الاجسام والاعراض
ان كان من نية التعريف
بخرج الجواهر والابدخل
(١) صفات الله لانها ممكنة
قديمه صادرة عن الذات
بطريق الانجاب عند
أهل الحق (قوله لربما يتوهم
ان القصد الى استغراق
افراد الجنس الواحد أو
الى الحقيقة) وانما قال
يتوهم لان الاصل في لام
الاستغراق استغراق افراد
مفهوم اللفظ ومفهومه
هو القدر المشترك وأفراده
هي الاجناس فلو حمل على
استغراق الاجناس فلا
يشذ عن العالم يمكن اصلاً
لان المراد من الجنس
جميع أفراده فبم المقصود
لأنه لا كان بمنزلة الجميع

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة وحصر مراد من فسر بالتفسير المذكور
فما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل
الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليين وقيل كل
ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والألس عالم والمواسي عالم ثم كل جماعة كثيرة من
كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والمعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى
عليه وسلم ان لله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين ألف عالم
أربعون ألفاً في البر وأربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله
تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله
والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسماً للكل
فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال
في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل
الجواب ان الافراد وان كان أصلاً واحداً واختلف الا انه لو افرد معرفاً باللام لربما يتوهم ان القصد الى
استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس
بضميته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا صرية فان قلت العالم
لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد
جنس واحد فان اللفظ المبرف لا يستغرق الا افراداً يطلق على كل واحد منها قلت لما كان
العالم مطلقاً على الجنس باسمه نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحداً له من لفظه وكما
ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين
أي كل محسن وقولك لا اشترى العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد
الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانت آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول افراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله مطلقاً على
الجنس باسمه) أي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول افراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل
من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع افراد الجنس
بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجلاً لا يستوعب جميع افراد الرجل

- (١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)
- (٢) وفائدة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلاً للاكثر منزلة الجمع (منه)
- (٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسمه (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحیوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من أفراد الجنس جزء مما صدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لا بد له من مادة وقدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تباين الامكان مبنى على تباين الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تباين الامكان على تباين الممكنين ان العلم بتباين الممكنين يتوقف على العلم

ان لفظ الاقاول يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق السكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئيه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه مقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تباين الامكان يدل على تباين الممكنين وفيه ان تباين الامكان مبنى على تباين الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله بتحقيق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كان ههنا كذا قيل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللغة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواضع لان ما وقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع منوي على ما لا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار بالذات (منه)

بتباين الامكان فان اراد بقوله ان تباين الامكان مبنى على تباين الممكنين ان العلم بالتباين الاول يتوقف على العلم بالتباين الثاني فمنوع اذ يجوز ان يعلم تباين الامكان بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان اراد ان وجود التباين الاول يتوقف على وجود التباين الثاني فسلم لكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه القهيم هذا (قوله صريح في

ان النزاع منوي على ما لا يخفى على المتأمل المتصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً منوياً واما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة واللغة أو اصطلاحاً من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعنى من عند نفسه على طريق الاصطلاح مفابراً لما اصطلاح عليه الآخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في ان هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع زاعاً حقيقياً معنوياً ثم قال صلاح الدين فقول الشارح في ان المعنى الذي الخ يشير الى ان للجسم معنى معيناً يختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع منموي وجمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بان يراد من قوله في ان المعنى الخ في ان معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بازائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاً لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه ام لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوب في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه ان الخط المستدير لا ينافي السكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في السكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الفعلة عن قول الحياطي بالفعل قال الحياطي حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الایجاد له تعالى ينتج ان كل افتراقه ممكن الایجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الایجاد له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد ههنا جزء لا تجزأ ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى اجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تجزأ لان الكل لا يخل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد ههنا جزء لا تجزأ ان ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولاً والاوّل باطل لانه حينئذ يكون تقريقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحد بل اشياء لانا

قد فرضا خروج جميع الافتراقات الممكنة الى الفعل وفقدنا ان فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم تخلاف

على المتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط الخ) فيه ان الخط المستدير لا ينافي السكروية (قوله) بان جميع مراتب الاعداد الخ أي كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع من العدد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله ان اريد الوحدة التي الخ لانا فنختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة اذ لا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) انه يكفي في الاثبات ان يقال الجسم تقريقه ممكن فلو خرج تفريقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى الجزء بالفعل ففيه جزء لا تجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة الى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للمانع ان يقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل (٤) محالاً وان كان ممكناً وهما أو عقلاً (٥) مطابقاً للواقع والحال يجوز ان يستلزم محالاً آخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظراً الى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما ان قيس الى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المنع اذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) ان المدعي ان كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزؤ والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبت اذ لا يلزم من انتفاء المركب الى اجزاء بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء فيه سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لني ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباني حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ ان الفعلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً أو مستديرأ ينافي السكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في السكرة نعم يمكن ان يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتفاء الى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم ان يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تعد العشرة من المئات مع أن كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما يمد بلفظ الظرف المقابل لقبول وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته إذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والمستمع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر إنما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً الخ) أن أريد الوحدة التي لا توجد عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وإن أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة إذ هي معنى عدم التجزؤ فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني أنا لا نسلم أن كلا من الحردلة والحيل غير متناهي الأجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم أن العظم والصغر إنما هو بكثرة أجزائه ويجوز أن يكون قوله وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث أنا لا نسلم أن في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه التردد المذكور ويلزم ما لزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا إلى نهاية (قوله إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب تبصر (قوله وأما لانها عرض الخ) قيل القول بأنها عرض من الأعراض غير صحيح إذ تنقسم إلى الجوهر والمرض وإنما هو الحادث والصفات قديمة غاية الأمر أنه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون إنما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالمرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من أن يفسروه بالاحتصاص المذكور على ما يشير إليه الشارح وتقل عنه في الحاشية وأما خروجها بقوله لا يقوم بذاته لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما أن معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهى وبطل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز إذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا تبعاً كما أن الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق المرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام المرض بالمرض وهو غير جائز وإن كانت غير باقية لم تكن قديمة لأن القدم ينافي القدم (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد الكامل احترازاً عن قصد واحد منها إذ قد يختلف عنه المقصود لفصوره وعدم استلزامه إياه إذ يحتاج فيه بمده إلى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عقلياً بحيث يتمتع خلفه عنه زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً إلى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي مستمر) أي لا يمرض له القدم أصلاً بل لا يجوز عروضة له وإنما فسره به لأن القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتج في إثبات منافاة القدم بالعدم إلى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشرط متعاقبة لا إلى نهاية) أي (١) يعني أن حاصل الدليل الثالث التردد بأن يقال إما أن يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره والاول باطل والا لما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزؤ فلا فائدة في إثباته
إذ لا يضر إثباته إثبات
الطوبى والصورة إذ مدار
إثباتهما اتصال بالجسم قال
الخطابي بما سيجي من عدم
بقاء مطلق المرض
وتقريره أن الأعراض
لو كانت قديمة للزم
بقاؤها من الأزل إلى هذا
الآن وبقاء الأعراض
باطل وأما على تقرير الحاشي
قول أحمد فليس الاستدلال
بعدم بقاء الأعراض فقط
بل مع أن القدم ينافي
العدم قال الخطابي إذ
القصد إلى إيجاد الموجود
الخ أي إيجاد الذي قد
سبق على وجوده متمتع
بديهية لأننا نعلم بوجودنا
أن ما قصدناه ليس
بمحاصل في وقت القصد
والإيجاد حاصل في وقت
القصد فيكشف بقصد
فالبديهي وجدائي قال
الخطابي وأما هو القصد
إلى إيجاد الخ والحاصل
أن القصد إما أن يتعلق
بما ليس بمحاصل وقت
القصد أو بالحاصل في وقته
أو بالحاصل قبله والاولان
جائزان والثالث متمتع

(قوله فبطراً عليه العدم) أي في المستقبل وان لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بنعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً ما فعلى هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة الي وقت المعلوم جميعاً شرطاً (١) واحداً للمطلوب يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للمعول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قال والمستند إلى الموجب القديم قديم أن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكمين لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وههنا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون المعول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعول مختاراً في الشرط فلا يكون المعول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين الح) حينئذ يرد عليه مثل ماص وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون مما في الصورة للذكورة فلا يمتاز بالذات وليت شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالسكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فبطراً عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكواً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آيين في مكانين واعلم أن سؤال آن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الأعيان لكن يضر في حصر الكون في الأربعة المذكورة وقبل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن أن ينال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه أن ما حدث الح) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الح أن السكلام في التعريفين على قولهم بني على المسامحة والتحقيق ما قد بناه فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السوق وانت كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الإيراد وأجيب عن الإيراد بأن اشتراك الشئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر باخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا يصريح منهم به (قوله فلا يمتاز بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق أن الحركة الح) يرد عليه سؤال آن الحدوث على ما لا يخفى (قوله ففيه أيضاً اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آيين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للاولية والثانية على تقدير بقاء الكون بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين والسكون السكون في آيين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ماص وهو أنه على تقدير بقاء الكون لا معنى لتعدد السكون في التعريفين (قوله (١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فإن كان مسبوقاً الح) منه

آن أول في مكان ثان والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الكون يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

(١) وحينئذ يكون الخلاف على كل واحد من المجموع مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للمعول وما قبله شرطاً للأخير فكل واحد منه شرط حقيقة لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعول عند الأخير عبد الرحمن (منه) (٢) ولعل الخشي قول أحد محل كلام الخياطي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انتفاء القدم على ما أشار إليه قطعي (منه)

السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآثات والامكنة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم بحاج عنه بمثل ما سيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جواباً عن الابرار المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاشتعادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بأنه جائز الزوال ولم يعم دليل على أن كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متماثلة الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا تأتي ذاته

عن قبول الحركة والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فما لم يعم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعادي قال الشارح وأنه يمتنع وجود

لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع منفيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً فيكون حادثاً مسبقاً بالعدم (قوله مطلقاً) أي سواء كان سابقاً أو لاحقاً امامنا فاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما مناقضته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد بشارك الخ) تقريره انه يمتنع وجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت الباري تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعله الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب اننا لانسلم بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لانسلم وانما يستلزم ان لو كان مشتركاً أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فما به الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عديمي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود المجردات مما لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل السكري تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجيال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لا دليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي السكري وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه ان أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فمنوع وان أردتم عدمه

(عندكم)

يمكن الخ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فهما فقير صحيح لان المعين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكميم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي السكري) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على التردد في الصغرى حاصله ان أردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيداً في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر المعين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان تجزئ بنفسه غير تابع تجزئه لشيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل بقومه (منه)

وان أردت أنه لا دليل عندك فلسفة لكن الكبرى ممنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الحيات الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى
 لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لا يبيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد
 سلمت ففي قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساحاة لانه كلام على الكبرى أيضاً (قال الشارح ومعنى أزلية الحركات
 الحادثة الخ) جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فللازمة ممنوعة ولما كان هذا
 المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بأزلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم ان هذا
 المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى
 بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يسمون انه لاشي من جزئيات الحركة بقديم فليس منهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان
 أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدأ أو أزلية المطلق فاللازمة مسلمة ولكن بطلان التالي
 ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شقي التردد الثاني وأثبت بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد
 الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً فتقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع
 للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم
 كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل
 بل لا يجتمع في وقت أصلا
 بل يكون أزلياً بمعنى عدم
 بداية تعاقب افراده وقول
 الخيالي والاصوب ان بحجاب
 الخ يعني ان الاصوب ان
 بحجاب باختيار الشق الاول
 من شقي التردد الثاني
 وأثبت بطلان التالي اذ
 بعد تسليم تعاقب الافراد
 لا الى بداية لا معنى لابطال

عندكم فلم ولكن لا يبيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس
 الامر فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل
 لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الحيات الشاهقة من انتفاء دليل الحضور
 فأجاب بانه معلوم بالبدية لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير
 الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلاً (قوله بناء
 على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو
 عند الحكماء على ما سيبي (قوله ان قلت الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع
 الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من
 تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المبين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود
 الذي يبين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة
 واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا عامين من صفة الواجب
 والممكن وذاتهما لم يتعين أن يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم
 للمدعى أيضاً (قوله لما فيه من تسليم المدعى) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يبين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه
 اعتراف بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان توجد
 وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يبين الواجب ولا ينفك عنه هو
 صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الخصم وهو الحكم لا يترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعى وهو

- (١) ومبني المساحة انه لما كان التردد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاماً على الصغرى (منه)
- (٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكم
 ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر
 في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً وقولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام
 بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفسها كما لا يخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك الثاني يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يتدفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل عن يسلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النفي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ (قوله المولى الشهير بالتفسير) جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكر من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوماً فوجد دخلاً للفلاسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلاسرية وطنية ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ما ذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح نفسه فيما سبق رجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يبان الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكذبهم وجهه وقد

وصفته لانهما لا يتكافأ عنه (قوله لكن برده عليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه وتقرير المنع ان يقال لا نسلم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوده والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح محدثاً لذلك العالم قيل عليه هذا مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفسها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاءه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله مما لا يساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لا يكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والبال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لانه على التبيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المقوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة عالم ثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملة العالم الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ما ثبت حدوثه أيضاً فباختبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحثية لانه بهذه الحثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول مدلولاً له بهذه الحثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي الادلالته على مبدأه لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأه لاعلى مبدأ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأه فالمدلول هو مبدأه وان كان في الواقع منحصراً في

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أهم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أهم من ان ينتج البطلان أولاً كما قال الخياطي فلا يرد ان الافتقار غير الاستزام حاصل الايراد ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا

يتصور الاحتياج فيما كان لازماً لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعدم الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمورد لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال هو قال الخياطي فظهر ان امر الافتقار بالعكس يعني ان ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب وههناشي دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس مفسر الغشي قول أحمد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس مفسره الخياطي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لاعلى اقامة ذلك الخروج دليلاً على ثبوت الواجب وان كان منتجاً لثبوت الواجب فقوله امر الافتقار بالعكس

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين قول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب لا بالعكس وأنت خير به ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي أو مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره الغشي وان كان مراده (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره الغشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله ثم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بمدد متناه اذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بمد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بمدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل جملة على الاول خروج عن السوق (قوله الجمعية) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها لا يزالوا أبداً كما هو مذهبهم توجد لامحالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه أهم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل (منه)
(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى احد أدلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير الغشي قول أحمد قدبر (قوله ولا يضرمقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخياطي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد ففني تفسير كلام الخياطي به نظر

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان الملاحظة الاجالية يمكن ان تكون على طريق الانساق (قوله وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجمالاً وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالاً في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالاً واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المتع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالاً ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين (٩٢) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

(قوله اذ كل جملة الخ) علة لتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعاً أو وضعاً شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ الحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حق يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية مفعلاً لادفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بأسرها بل يتقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في أعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكره * وأقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفعلاً أو تكفي الملاحظة اجمالاً وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضاً فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة أولاً وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط لانساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلم يمكن لغير المرتبة انساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالإيراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم للملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة المألوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مفالطة وهي انه لا شك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي ففهم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلاً فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالإيراد بمعلومات

الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل) ان كان مراده جواباً آخر مثل جواب (ولا) الشارح فالظاهر ان يقول ليس بمتوجه أيضاً وان كان اعتراضاً على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه ففيه ان شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوى وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع * قال الشارح ولا يرد النقض * حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالاً وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال الحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن (٩٣) التطبيق بين الجهتين المفروضتين فيها

لكن التالي باطل ووجه
بطلانه انه يستلزم اما
مساواة الناقص للزائد أو
لزوم تنامي الجملة الكبرى
وحاصل الدفع انه ان أردت
بقولك لو تسلسل انه لو
وجد جميع أحاده الغير
المتناهية فلا نسلم تخلف
المدعي وان أردت انه لو
لم يقف عند حد فلا نسلم
جريان الدليل اذ للملازمة
ممنوعة وقال الخليلي فينقطع
في حدها البتة كما أي بناء على
ان الوهم لا يعمل بعد
انقطاع تعلق النفس بالبدن
وزمان التعلق منقطع
فقوله ولو سلم عدم الانقطاع
يعني انه لو سلم ذلك بناء
على تجوز عمل الوهم بعد
انقطاع تعلق النفس يكون
قادراً على ملاحظة أمور
غير متناهية في أزمنة غير
متناهية في جانب المستقبل
(قوله حاصل السؤال ان
المدعي وحدة الواجب الخ)
تقرير هذا الحاصل انه
ان كان المراد من الالهين
الواجبين مطلقاً فالملازمة
ممنوعة وان كان الصانعين
القادرين فالتقرير غير تام
واذا كان حاصل السؤال
هذا التردد في تخصيص

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما البتة
(قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) اجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست
من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الافهان لما
ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ)
لما عرفت ان قوله والحدث فاعلم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود
فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في
الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها والمراد بالالهية
على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وهذا
التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن
والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعوننا اليه فترأت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد
بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأنيان وهو ظاهر (١)
(قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب والدليل لا يفيد
الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم
واحد (قوله المعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان
وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كامل القدرة لزم إما
التعطيل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص يتنافى الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجباً)
نقل عنه ولا يكون المعطل ناقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم
ان الإيجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزّه عن النقصان (قوله والفرق
بين إيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات
لا يكون نقصاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقض والثاني
الحل الخ) المراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم
هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني
منع لزوم المعجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات
الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقض) لان تعلق الارادة واقضاء الذات ليسا
معاً فيل في جواب النقض ان ما ذكر أمر متمتع بنجاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالمعجز لا يتأني
الالهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا سبق له قدرة عليه فيلزم معجزه
ويجب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بمعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم
الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الالهين في الدلائل كما فعله الخليلي لا يدفعه فالتناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ
نظر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخليلي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين إذ لو كان المراد في محل واحد بعد لان محل التعلقين متعدد هنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخبالي لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الإيهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فإذا كان هو متفقاً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فينبهما عموم (٩٤) من وجه فنفية لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيحي عنه نقلاً عن

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكوته مثلاً امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالة من جهة تنفيذ أحداهما قدرته فسكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حينئذ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه ايضاً وليس كذلك ولو علل الحشوي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم المعجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الفير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فهي حجة إقناعية) وللملازمة عادية لما مر آتفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل

الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة (قوله فيه انه يجوز ان لا يعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً بكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخبالي لا ان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يضمنه الشارح ولا الخبالي ولا الحشوي وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

سكوتهم عن منعها فظهر انها مسلمة وكلام الخبالي مبني عليه وخصرته دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فاصل الدليل حينئذ انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لامكن التمانع واذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً ففسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً ففسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فملى الاول بنعزم كل العالم وعلى الثاني بضمه وعلى التقديرين بفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخبالي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسهلة في الواقع

(١) قال صلاح الدين الرضى امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام السكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع (قوله لانه جزء علة الخ) أي لان الواحد الذي عدم كونه صانعاً جزء علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع أو علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم تتم العلة أو بعضاً على التقدير الثاني اذ لم توجد علة البعض التامة (قوله لو اريد باللازم الخ) نقل عنه يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لا يمكن التنازع بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن (١) ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لا متنازع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الاستغنائين الماضيين مقررين الخ) يعني ان الآية حيثئذ تفيد تقرر الاستغنائين عند السامع وتفيدهما بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيد (قوله لان الحادث لا يكون لها) يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفياً في الماضي ولو ثبت في الآتي يكون ما جاء به التعدد حادثاً البتة والحادث لا يكون لها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله ثم بين لسكل منهما مفهوماً على حدة) يحتمل ان يكون لسكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار اشتراك وعدمه باعتبار المتغايرين (٢) فالتأييد ليس على ما ينبغي (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لسكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ما تكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات بانفسها غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) أي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيك تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي) بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج أيضاً نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لسكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وفيه شيء (قوله يعني ان تصور الواجب بعنوان الخ) يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب هو الذي أحدث العالم الذي هو جميع ما سواء فلذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواء علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداية (قوله يحتمل ان يحدده بالوسط المختار) يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته لا يقتضي على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً مختاراً وذلك المختار هو الذي أوجد العالم وإيجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة (قوله لان ذلك الوسط) متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود (قوله ولا يخفى انه إنما يتم الخ) يعني ان تصور الواجب بالمعنوان المذكور إنما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فيما سبق

(قوله فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً تأمل) لعل وجه التأمل ان هذا الاعتراض إنما يرد اذا كان وجود الصفات في نفسها عبارة عن وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض وأما اذا كان وجودها في نفسها أمراً ووجودها في محلها أمراً آخر كما ارتضاه الخيالي في العرض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموصوف في القيام به والقدر البديهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى البداة في هذا المحشى مصروف اليه وأما احتياجها في وجود أنفسها على تقدير التغاير المذكور فليس يديهها

(١) مع ماله مدخل في إيجادها من صفاته (منه)

(٢) لسكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر في التساوي لا الترادف بحسب العرف (منه)

(قوله يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط الخ) اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهية وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع الخ وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخيالي ثم ان اعتبار الخ اعترض آخر على دفع الايراد بذل قوله ولا يخفى وحاصله على ما فسرته الخشي قول احدان اعتبار النمط البديع والنظام الحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والا أي وان لم يكن اعتبارهما لذلك بل ثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديهي أو نظرياً يكون ذكرهما لغواً لانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم فقط على المدعى ويكون ذكرهما لغواً باطلاً فينتج ان اعتبارهما في الكبرى لتكون بديهية واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداهة أمراً مقصوداً للمستدل ومدعى ضمناً له في أثناء دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب يفوت بداهة الكبرى اذ النمط البديع حينئذ لا يكون صادراً منه تعالى وانت ادعيت بداهتها فما يقال وارد أيضاً لسكن لا يخفى انه لو حمل كلام الخيالي على ظاهره يظهر أيضاً على هذا التقدير وجه ارتباط قوله والا فيمكن الخ بأن يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام الخيالي على الظاهر انه اذا كان له مدخلة في البديهية لم يكن لغواً وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا تكون البداهة مقصودة وما يفيد أمراً غير مقصود فهو لغو وفيه نظر ثم ان كلام الخيالي اذا حمل على الظاهر لا يصلح اعتراضاً لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخلة البداهة (٩٦) كون البداهة مقصودة واذا لم تكن مقصودة فلا يضر تسليم الوسط على الوجه

ان جميع ما سوى الواجب حادث بل إنما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابت وجودهما فلمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرراً مجرداً ليس بجسم ولا جسماني قدماً قادراً يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل في بديهية الحكم) يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله ولما فيمكن أن يستدل به تأمل (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذا العلم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق هذا النظام بل ثبوتها اما بالسمع أو بان ضديهما من النفاث وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الشارح معنى زائد على وجوده) أي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنياً لما ذكر اذ لا يتصور التعجب في الامر الاعتباري لاذناته ولا بالتبعية على ما لا يخفى فذا ذكره الخشي من قوله وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه الخ ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف تفسير

المذكور اذ تسليمه يفوت أمراً مقصوداً بل أمراً استطرادياً غير مقصود وذلك ان لا تحمل كلام الخيالي على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتبجمل قوله فيمكن جواب الا فحاصله على ما فسرته انه لو اعتبر بداهة الحكم فالتقصود اثبات المدعى بالحكم

البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا أي وان لم يكن اعتباره (لقول) لذلك فيمكن الاستدلال الخ لانه حينئذ لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل مجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد حينئذ انه ان كان له مدخل في بديهية الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط فهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهية الحكم لكن تلك البديهية غير مقصودة والمقصود مجرد الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود أيضاً (قال الشارح لانها إما محدود وأطراف الامكنة) يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة أمكنة وليس كذلك لان المسكان عند المتكلمين والاشراقيين على ما صرح به القاضي مير بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار يافيه بكيته لكنه عند المتكلمين امر موهوم بملوه الجسم على سبيل التوهم وعند الاشراقيين أمر موجود مجرد عن المادة وطرفه الاعلى (١) سطح وطرفه الاسفل نقطة موهومة هي المركز قال القاضي مير في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق أعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدود الا ان جهة التحت أعنى المركز ليست قائمة بالسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين ولو سلم ان المسكان مع المسكان المشائي وهو السطح الباطن فلا يفيد أيضاً لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن

(١) وهو سطح الفلك الاعظم والمركز هو مركز العالم (منه)

لقول الشارح (قوله غير مطرد في أوصاف الباري) أي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير
بالاختصاص الناعت فإنه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والمرض كذلك
يمكن بين المرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى
بالمعنى (قوله وقد يدفع) أي عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالي لدليالهم) أي لدليل
المستكلمين على امتناع بقاء المرض وهو قوله والا لكان البقاء معني قائما به الخ (قوله فبقاؤها
ضروري أيضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف
لا يكون عدم بقاء الجسم ابعدا من عدم بقاء المرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بديهية العقل
بقائه الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام
والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في
ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكّم بحث وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات
الوهمية تأمل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعري وذهبت المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه
من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف وواقعهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه
موهما لا يليق بذاته تعالى (قوله وليس بشيء لان الطبيب الخ) الاولى التبثيل بالجواد والسخرى
المترادفين مع وجود الازن باطلاق الجواد دون السخرى (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ)
يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هي الاجزاء المقدارية فيكون البعض بالنسبة اليها وقيل البعض
والتجزي باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان اخر) قال الشيخ ابو
منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت
بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت
بما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذا اجنس
بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة قيل كون
المعتبر في ماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حيز المنع فيحتاج الى ان يصحح النقل (قوله عن امتداد
له نوعان) يعني ان اوفي عبارة الشارح لتقسيم الحدود (قوله هذا مبني على وجود الحيز) كما هو
مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبني عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من
صفات الوجود ولو اريد بالقديم ههنا معنى الازلي فاستحالة ازلية المعدوم غير مسامة بل المعدومات
الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين) لانه الفراغ المتوهم عندهم (قوله ويرد
عليه ان من جملة الخ) وقيل في وجه الضمف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث
هو بمجموع بصفات الكمال واما عدم انصاف اجزائه بها فلا نسلم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء
يستلزم حدوده وحدوث الجزء يوجب حدوث السكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالمرج)
ولقد نظم الحكيم السنائي بعض التأويلات بالفارسية وهو قوله (يداوقدرة است ووجه بقاش *
آمذن حكش وزول عطاش اصبعش نفاذ حكم وقدر * قدمنش جلال وقهر وخطر *) قوله

(١) كالميلوي. والصورة عند من يقول بهما منه

(قوله أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير) لما كان ظاهر كلام الحكماء أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الأمور الكلية الصادقة على الجزئيات كما أنك قد تعلم زيدا الجزئي بأنه إنسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخليلي مشعرا بهذا الفارق وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة محل تفسير الخليلي مع ما ذكره صاحب المحاكات من دفع ذلك البحث عنهم بحمل (٩٨)

والحال والمستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبدا الدهر وحينئذ وجه الرد لكلامهم أنه حينئذ يلزم الجهل بالاشياء من حيث تقييدها بتلك الأزمنة والمتكلمون يثبتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكات ومن حيث تقييدها بتلك الأزمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم أجابوا عنه بأن التغير في التعلق لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه **قال الخليلي** لا أقول منافيا للإيجاب هو القدرة وكذا في الاختيار إذ هو مفسر (١) بهذين المعنيين وبهذا البيان ادفع توهم التناقض بين كلمات القوم إذ قد صرحوا في بعض المواضع بأن الحكماء ينكرون القدرة والاختيار

يناقض قوله فلا يمانه (قيل معنى قوله لا يمانه بوجه من الوجوه أنه ليس لاثبات الممانلة وجه أصلا حينئذ يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لا يمانه فضلا عن أن يكون مناقضا له (قوله أي من حيث هي جزئيات الخ) أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فائدة تعالى يعلم جميع الجزئيات والحوادث اليومية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم تغيره بحسب تغير تلك الأزمنة بل يعلمها علما ثابتا أبدا الدهر غير داخل تحت الأزمنة مثلا يعلم أن القمر يتحرك في كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم أنه يحصل لها مقابلة يوم كذا ونخسف القمر في أول الحبل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها وليس في علمه تعالى كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلا وأبدا وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا والحاصل أن تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم أن يكون زمانيا فيلزم تغيره كذا في شرح المقاصد (قوله هذا إنما يدل على زيادة المفهوم الخ) يعني أن المفهوم من هذه المشتقات ليس إلا الإضافات أي بالنسب المسماة بالعالمية والقادرية والحية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الاتحقق هذه الإضافات وأما أن مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقا وفي مذهبن وأن ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الإضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة ففيما ذكر لادلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لاسود له فيه أن المفهوم الظاهر من قولنا أسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته أن ذلك الانكشاف في حقا صفة وكذا النصوص وصدور الأفعال المتينة لا يفيدان مزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات (قوله أن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه) فيه أن ثبوت الشيء لشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريد فالترديد قبيح وأجيب عن الاعتراض بأن المراد هو الثاني والمطلوب حاصل إذ هذه الأوصاف ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الأمور العينية فكما أن اتصاف الأسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار إليه بعد (قوله فلا يتم بذلك غرضهم) وهو إثبات أنها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى (قوله يأتي عن ذلك قولهم بأن له عالمية) لعل وجه الإيهام أنهم لو قالوا أنه عالم لأعلم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لأنها ليست صفة حقيقية أيضاً ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه أنه يجوز لهم أن يقولوا لا عالمية

(له)

وفي بعضها بأنهم يقولون بهما وأما الإرادة والمشيئة فالحكماء يثبتون المشيئة اللازمة

فيكون تعلقها بأحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا ينافي الإيجاب والمتكلمون لا يوجبون المشيئة له تعالى فيكون تعلق المشيئة بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشيئة أيضاً ثم أن تقدم القصد والاختيار زمانيا عند المتكلمين فلذا يقولون بمحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون جادنا بالضرورة والحكماء يحملون تقدمها ذاتيا فلذا يقولون بقدّم العقل الأول

(١) صرح به أبو الفتح في أول حواشي شرح التهذيب (منه)

(قوله وان يكون المراد الى قوله وعلمه عين ذاته) بمعنى ليس له وجود في الخارج غير الذات وفيه انه لا يدفع اياه قولهم وعلمه زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس برائد فتأمل **الح** قال الخياي اشار الى ان التعدد **الح** لانه ذكره جوابا عن لزوم التعدد **الح** قال الخياي وبه يعلم الجواب **ح** فيه ان المعلوم منه تفريع تعدد الصفات على تغيرها لا تغيرها والجواب هو نفي تغيرها كما سبق (قوله لا يقال اذا انتفت المغايرة **الح**) حاصله انه لا وجه للاشارة (قوله لزوم ثبوت التعدد) وهذا مبني على ان مرادهم انتفاء المغايرة بين الذات وبين مجموع الصفات من حيث المجموع وأما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينهما وبين كل واحدة من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة أولا كما يفهم مناسبق (٩٩) عن الخياي في القول السابع بعد هذا القول وسنشير اليه هناك

مع ما يرد عليه فانتظر **ح** قال الخياي قيل عليه اللزوم غير الالتزام **ح** تقريره لا شيء من اللزوم بالالتزام وكل كفر بالالتزام فهذا شكل ثان ينتج بمكس صغره وجهه كبرى لا شيء من الكفر باللزوم وينعكس الى قولنا لا شيء مما باللزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهي قولنا ذلك باللزوم أي الذات المتغايرة لازمة للكلام النصاري ولم يلتزموا ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر (قوله لان لزوم الشيء مع العلم به التزم) ولما كان اللزوم صفة لازمة للالتزام صفة لازمة ولا يجوز حمل أحدهما

له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم علم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته وأما ان له علما غير موجود في الخارج فلا اياه عنه في هذه الاقوال (قوله لا ثبت) أي لاجحة فان ثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه (قوله اتحاد المفهومين **الح**) أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وأيضاً اللزوم كون الذات باعتبار التعليق بالمعلومات عالما وقادراً وحيّاً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللزوم) أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا أحد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يعني الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله في شأنه تعالى) احتراز عن شأننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء متغايرة وكل واحد منها قديم لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد (قوله ولك ان تحمل **الح**) نقل عنه هذا الحل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعتزلة فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) لان لزوم الشيء مع العلم به التزم كذا قيل والمراد ان التزم شيء يترجمه شيء آخر مع العلم باللزوم التزم اللزوم (قوله ولذا قال في المواظف **الح**) يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى وما من اله **الح**) نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ان الله تعالى ثلاثة بأنهم يقولون باقوم الاب وهو الذات وأقوم الابن وهو العلم وأقوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير (قوله ترتيب الحكم على المشتق **الح**) يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تعالى ثالث ثلاثة يدل على عليه مأخذ الاشتقاق وهو القول بأنه ثالث ثلاثة (قوله فان انحصرت العلة) أي علة الكفر في الالتزام تميز ذلك أي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة) نقل عنه انه قال أقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا

على الآخر فسر بقوله والمراد ان التزم شيء **الح** (قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير) لانه أخذ من هذا الجواب ان المفهوم من الآية انهم يقولون بثلاث وعلی تفسير الشارح تكون الذات أربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات ذات بالضرورة وأما الرازي فهو قد عد ذاتاً وصفتين **ح** قال الخياي وأيضاً ترتيب الحكم **الح** هذا من تمة الجواب وانما أوردته لئلا يرد ان قوله تعالى وما من اله **الح** لئلا يرد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الآخر فلا يدل على انهم يريدون بالثلاثة الآلهة (قوله قال أقول في جوابهم) حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة واعلم انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة من الصفات نفس الاخرى أولاً وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذ جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم يلزم

الوحدة وفيه أنهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الأخرى لم يلزم الوحدة أيضاً لأنهم إذا لم يجعلوا كلا منها نفس الأخرى يحتمل أن يكون كل منها مغايراً للأخرى أولاً كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحامي قول أحمد من قبل حيث قال لا يقال إذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لأنها تقول إذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد انتهى إلا أن يقال المراد فيما سبق أيضاً انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بين البطلان إذ كما لا يتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لا يتصور بينهما وبين كل واحدة من الصفات (قوله ولا يلزم على تقدير الخ) لم يقل ولا يلزم على تقدير الاتحاد أن يكون متعدداً لأنهم إذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الأخرى يحتمل أن تكون كل منهما غير الأخرى فيلزم التعدد أولاً كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعدداً (قوله على أنه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً) إذ الوحدة عدمية فلا تندرج في المرض الذي هو من أقسام الموجود كذا في شرح المواقف (قوله حيث كان) أي الواحد أدخل أي أقوى في المقصود وهو عدم المغايرة فانه جزء من كل عدد (١٠٠) وأما مراتب الأعداد فليست واحدة منها جزءاً من الأخرى لكن

بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم لها وكل من الجزء واللازم لا يغير السكل والملزوم بالمعنى المراد منها إذ سيصرح أن المراد من الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجزء أدخل وأقوى في عدم التغاير من الخارج اللازم إذ اللزوم موجود في الجزء أيضاً (١) وجزئته

كل واحدة منها نفس الأخرى حينئذ كان قولهم بالقدماء الثلاثة ملاماً ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات أن يكونوا واحداً (قوله ولا انفصال في الواحد) وأيضاً السكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة تقتضى الاقسمة على أنه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً (قوله بما هو نصف مجموع حاشيته) مثلاً الإنسان إحدى حاشيته الواحد والأخرى الثلاثة والمجموع أربعة والآن نصف الأربعة وقس على هذا سائر الأعداد (قوله أو على التغليب) يعني أطلق اسم مراتب العدد التي هي ما بعد الواحد على جميع أجزاء العدد التي منها الواحد تغليباً للاكثر على الأقل (قوله يرد عليه الخ) وقيل إطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان أدخل في المقصود على أنه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن أن يقال ليس معنى قوله مع أن البعض جزء من البعض أن أي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سنداً لمنع (قوله وقد يجاب الخ) حاصله أن القول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص فان القديم هو الأزلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بنفسها (قوله ولو سلم) أي ولو سلم أن كل أزلي قديم فلا نسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بالإجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم (قوله بقدم المشيئة) قد فرقوا بين المشيئة والإرادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث

(٢) زائدة فإذا كان الواحد أدخل وأقوى أطلق اسم الواحد الذي

هو الجزء على مجموع أشياء اتصف كل منها بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغليباً للدخول في المقصود على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغلبة التي هي مدار التغليب (قوله على أنه لا يتوقف الخ) على هذه ليست للمعلولة بل بتأنيده والمعنى أن ذلك التغليب مبني على أن المقصود وهو عدم المغايرة لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل بوجودها ليس بجزء لكنه بمنزلة في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم إذ لو لم يتوقف عدم المغايرة على حقيقة الجزئية لا يصح تصور الجميع بسبب أن الجزئية باعتبار التغليب للحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب حينئذ الحكم بعدم المغايرة على ما هو جزء حقيقة وقال الخياطي قالوا يقال في العرف واللغة الخ هذا استدلال على أن التفسير المذكور يوافق العرف واللغة وجه الاستدلال أن بدو جزؤه وقدرته صفته اللازمة وهما غيران بمعنى عدم العينية كما هو مبني الاعتراض وليس بغيرين بالتفسير المذكور إذ لا يمكن انفكاكهما

(١) أي كما كان موجوداً في الخارج اللازم (منه)

(٢) أي الواحد في الواحد أمران اللزوم والجزئية بخلاف الخارج اللازم فان فيه اللزوم فقط (منه)

فلو حل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل ان ترك التقييد الخ) حاصله انه لا مجال
للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله ان لتوهم مجالا لتبادر قيد الوجود
(قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني الا ترى انك اذا قلت هذا
ينصل بهذا لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله
ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع انها ليست بمتممة قين

يحدث والارادة حادثة متعددة بنعقد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على
التكلم) قالوا ان المتكلم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله
تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا يحدث وفرقوا بينهما
بان كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير حادث وان كان مباحثاً للذات
فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما
ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغيرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما
وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في
نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض
بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشئين مهمما ليس تقييداً باحدهما معينا
بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بلهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد
ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يراد بالآلهان المفروضان) ويرد القديمان المجردان
أيضاً كالمقول والنفوس الناطقة على ما تقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض
على التعريفات انما هو بالحقائق دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد
بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ
لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة
النقض لا بد ان تكون في الحقائق لافي المفروضات على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال
في شرح المقاصد الغير انهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود
وعدم أوهما ذاتان ليست أحدهما الأخرى (قوله لان زيدا قد يتصف الخ) مع صحة قولهم ما في
الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي على ما في المواقف اذ الانفكاك في
العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض
الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان
لا يقوم العرض بالحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا يتنقض بالمرض مع الحل اذ لا
يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه الشخص الخ)

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقفاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه مفهوم
الخالفه انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لماعد الاستلزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا انتفى الاستلزام فكيف
يكون تعبيراً عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العالوة وحاصله انا ساعنا انه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل
الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تغيرا لاستلزم ويؤيده ما قيل لا تمايز بين الاعدام
قال الحلي قد عرفت ان المراد بالانفكاك هذا لا يدفع الانتقاض بالمرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض
الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان ظاهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره ثلثا يردانه يجوز (١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعا بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غير متفقة (قال الشارح والعالم قد تصور وجودا) اختيار الشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع السكك اختيار الشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من أحد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك إمكان التصور اذ لا حاجة اليه برشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما أراد هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول (٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذوره لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار احدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مدارا للدفع ما يرد عنده في الاعتراض (قال الخياي لان السككين ليستا بوجودتين في الخارج) فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود مأخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام السائل شاملا لما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في المرض بان هذا على كونه غير صحيح لان العرض السككي تصور بدون المحل السككي (قال الخياي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصور موجوداً) أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل الخشى ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء الخ من صحة اختيار الشق الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح بشي الى ان امتناع وجود العشرة

بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس ونوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي (٤) لنا

يعني ان الشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالتها مع انها غير متفقة (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة يمكن بالامكان الذاتي وان منع لزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بل لا يمتنع مانع أصلاً حتى لو لم يحجز الانفكاك لما منع منه لم يكونا غيرين فلا يكفى في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع

حيث امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف (اضافة)

الجزء الخ قال صواب للمحشي ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولة له لا ينفك عنه (قال الخياي بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول) فيه ان التباين ينافي اشتغال احدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يباين السكك عند المتكلمين لا يقال هذا الا يرد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير السكك كما سب ذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الأجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الأجزاء المحمولة واللازم له مقابلة الأجزاء الغير المحمولة (قال الخياي) وانه تصحيف فصل (قوله تصحيف) اما بالتووين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجملتين يعني يمنع عطف احدهما على الاخرى اذ لا يمكن عطف احدهما على الاخرى وإما بالاضافة فهو اما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

(١) ومن أورد ذلك المحشي قرره كمال فارجع اليه (منه)

(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المعلولة باطل كما قال الخياي (منه)

(٣) حيث جعله مقبلاً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله) وَحِينَئِذٍ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه (هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلاً فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً لارد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جميعاً **﴿ قال الخياي وينقض أيضاً باللازم ﴾** عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدون انه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة بتامة بدونه وهذا لا يجري في اللازم اذ الثاني ليس داخل في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله) لم ان يتحقق اللازم بدون ان يتحقق اللازم (١) الظاهر العكس وكذا فيما سيحكي **﴿ قال الخياي لا يقتضي النفسية ﴾** أي لا يقتضي ان يكون نفس ماهو منه حق يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه **﴿ قال الخياي وبالجملة مغايرة الشيء للشيء ﴾** ما في سياق الجملة غير ما بعده فكيف قال وبالجملة **﴿ قال الخياي ﴾** فلا يرد ان يقال الخ

اضافة المعلول باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضامين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقاً (قوله) يرد عليه ان مجرد التعابير بحسب المفهوم الخ (قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التعابير شرطاً للافادة لاسيما كائناً لما ان هذا القدر كاف لغرضه هنا كما لا يخفى (قوله) لا يتحمل تقدير (أي بتكلفه يقال تحمله أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال ولزم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه (قوله) وينقض أيضاً باللازم (وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لانه لا يتحقق بدون الملزوم مع تخالف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض النصفي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الفرية لو استلزمت تتحقق أحد التعابير بدون الآخر لم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاحكامي على ما لا يخفى (قوله) فان للعلم الخ (حاصله ان تعاقب علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعاقبه بالتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أو ستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيداً بوقت عيده كذلك وهو لا يحدد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تنامي التجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله) بجملها يمكن الوجود من الفاعل (أي يمكن الصدور عنه) وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجمل بل ذاتي وموقوف عليه للجمل اذ لا قدرة على غير الممكن (قوله) فذكرها للتنبية على الترادف (قيل لا يخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله) هما صفتان غير العلم عندنا الاشاعرة (قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحبوسات لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات (قوله) سبباً لاكتشاف التام (بان

تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالمسموع يحصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لغرضها وتقريره ان لا ينسب ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلًا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلًا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصبري الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر **﴿ قال الخياي ومن تمسك به يلزمه الخ ﴾** الحاصل انه يرد على

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق ونقض اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك اتما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمي أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

يحصل للبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تمقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لا يقول الخ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى تخصيص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساوى بان لم يحجز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب وان في القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للتساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد ورجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور أمراً مثل السرير فتوجدده والعلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ما ليس بمقابل غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي لثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون

(تغايره)

مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

مما نقل ان فيما قيل مسأحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) فحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قال الحيايى قيل عليه هذا اتما يدل على مغايرته للعلم البقي الخ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم ان كلام الحيايى دليل من الشكل الثانى لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصغرى المتغير المقابل للثبوت وفي الكبرى المتغير المقابل للعينة والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغير يدل عليه قوله تميزات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغير والمناسبات السابقة ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وثابت التغير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من الضاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من الفعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قياتين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والاخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قول احمد تقرير الاول لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بيجل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) (قوله اشارة الى

مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شي من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم ممكنه (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي) تقريره ان المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشي

تغاير بلا ريبه وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشك في وقوع النسبة الخ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد الخ اشارة الى مغايرته للعلم التصديقي (قوله الشارح لانه قد يأمر بما لا يريد الخ) لما كانت مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي حتى يتوهم ان قولنا أريد منك هذا الفعل ولا أطلبه أو أطلبه ولا أريده تناقض تعرض في بيان المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيع أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار (قوله فينبى كلاميه تدافع) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التحمل) قيل وجهه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لافى التكلم وهو ليس نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في شرح المقاصد تم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتل البقاء حتى ان ما خلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في

(م — ١٤ حواشي المقاييد ثاني) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشي من ذلك المعنى بعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبت لا يفيد ان شيئاً قال الحيايى والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شي من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يخاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

- (١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)
- (٢) تقريره لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)
- (٣) أي من الحيايى عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شي (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالإيجاد وقوله تأمل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان استندوا خلق الكلام الى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه ان قوله اذا كان الازلي مدلول الخ إشارة الى دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكأنه لبداعته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس بتغير بتغير العبارات وان تغير الثاني بتغيرها والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس الخ) فان قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وانما يصير متعدد باعتبار تعلقه كالعالم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في (١٠٦) ذاته بدون الاقسام والانواع فحاصل السؤال على مذهب القدم انه لا يجوز

المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله تعالى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم من قام به التكلام لامن أوجده ولو في محل آخر لقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بمخلق الاصوات مصوتا وأما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنتسميه متكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لاهو على ما هو رأي أهل الحق (قوله ففائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن قائم حروفا ووقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بمدا ما كان حادثا (قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الازل فلا انقسام أصلا انه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات كذا قيل (قوله واعتراض الخ) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

وحده في ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئا واحدا في ذاته وحاصل الجواب ان الكلام ليس مقسما وجنسا باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو اما ان يرد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الاعم فالاول يخصه والثاني بعم مذهب القدم أيضا والثالث فان كان المراد ان كلام الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلبي فهو بعم مذهب القدم أيضا وان اريد ان ليس يمكن الانفكاك كان كلاما بمعنى

رفع الإيجاب الكلبي فهو يخصه قال الخيالي ونظيره ان زيدا الخ يعني ان الكلام

(لا يبراه)

شيء مشخص مثل زيد فكما ان زيدا واحدا بالشخص يصير باعتبار انصافه بصفة غير نفسه باعتبار انصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار انصافه بانه امر غير نفسه باعتبار انصافه بانه نهي وكذا ان زيدا يصدق عليه من حيث انصافه بصفة كالعالم مثلا انه زيد لان أخذه بحثية الانصاف بصفة لا يخرج عنه ان يكون زيدا لان زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلا لان أخذه بحثية الانصاف بصفة يخرج عنه ان يكون زيدا من حيث الانصاف بصفة أخرى وحاصله ان أخذه باعتبار صفة يخرج عنه ان يكون مأخوذا باعتبار صفة أخرى والأوضح ان العالم من حيث هو ليس بكاتب والالزم ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار انصافه بانه امر انه كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والا فها ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على ان يكون كلام الله خاصا بحسب متعارف

شرعنا في القرآن والا فكللام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لسكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التثنية غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من (١٠٧) المبتدأ مطلقاً أو من وجه الا أن يقال

ان الاصل المساواة بينهما
 قال الحياي يريده
 الصحة بحسب اللغة
 احتراز عن الصحة بحسب
 الواقع فانه لا يازم من
 كلامهم (قوله أي النقل
 للمعبر في المتقول) قال في
 التلويح ان اللفظ اذا اتمده
 مفهومه فان لم يخلل بينهما
 نقل فهو المشترك وان
 نخل فان لم يكن النقل
 لخاصة فرجخل وان كان
 فان حصر المعنى الاول فتقول
 والا حقيقة وحجاز انهي
 فظهر ان النقل يعتبر في
 الاقسام الثلاثة وان حصر
 المعنى الاول اعم في قسم
 المتقول لافي المرجل والحجاز
 (قوله واعلم ان الشارح قال
 في شرح المقاصد الى قوله
 ثم اختلفوا) الفرض من
 نقله بيان ان ما في هذا
 الشرح مخالف للمرضي
 عند الاشاعرة حيث حصر
 في هذا الشرح سبب
 اطلاق كلام الله تعالى على
 اللفظ في علاقة الدلالة
 على المعنى بقوله انما هو
 باعتبار دلالاته على المعنى
 وبين في شرح المقاصد ان
 المرضي عندنا ان له اختصاصاً

لا يراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفها) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذا اختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للمحاضرين بالقصد والصراحة وللقائمين ضمنياً وتبني والخطاب للمعدوم ضمناً وتبناً ليس سفهاً (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لسكن لما كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلي وأريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فوجه اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه آخر ذكرها الشارح رحمه الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الحنفي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعته وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فاقهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق لاعادة قال بعض الاكابر وبحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعاً وان كان عينه يكون بنفسه مسموعاً فتدبر (قوله ان النقل حصر المعنى الاول) أي النقل للمعبر في المتقول والا فني المجاز أيضاً نقل مع عدم حصر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لسكن هذا الاطلاق بمجمله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولاً الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف الخصوص القائم بأول لسان (١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شيئاً (قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الفرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

التقديرين الخ) (١) اما
تمة لبيان النزاع أو لبيان
خالفه ما في هذا الشرح
في شرح المقاصد أيضاً حيث
بين ههنا ان الاشتراك بين
الكلام النفسي وبين
اللفظي الحادث المؤلف
من السور والآيات والمؤلف
هو المجموع ولم يأخذ احتمال
كونه اثباتاً للمعنى السكلي
الصادق على المجموع وعلى
كل بعض (قوله فاللازم
ان يصح الخ) بل اللازم على
هذا التحقيق انصاف
كلامه بالحدوث حقيقة كما
يفهم مما سيذكره اعتراضاً
على ما اختاره الحلالي نقلاً
عن الغير (قوله قيل وفيه
بحث اذ على ما ذكره أيضاً
يلزم ان يوصف كلامه
بالحدوث حقيقة الخ) هذا
مبنى على التحقيق وهو
ان النوع اذا كان كلاماً
حقيقة يكون كل فرد كلاماً
حقيقة كما سبق من الحثي
وقال الشارح لان منهم
من لا يريد الله تعذيبه
ان قلت يكفي ان يقال
لان منهم من لا يعذب
اذ كون جميع الامور
باراداة الله تعالى مسلم مشهور
قلت في ذلك اشارة الى
ان جميع المعصاة يستحقون

اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لآينه والاصح انه اسم له لامن
حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القاريء نفسه لا مثله وهكذا الحكم في
كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسماً لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله)
تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) فيه انه اذا كان
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ
كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعاً لهذا الفرد
بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه
كلام الله تعالى أيضاً على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا يخلص الخ) نقل عنه بل
لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم
المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه
بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالخلص اختيار الشق
الاول وما نقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان بغيره باعتبار تعلق
قراءتنا به (قوله اذ لافرق الخ) قيل فيه ان ذلك المذهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حصل تحقيقه
ان كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته السكالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات
والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أي الصفة الحقيقية القائمة
بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أي من الفعل والخلق والايحاد الخ او من العلم
والارادة وغيرها وقيل تفسير التكوين باخراج المعلوم الخ على تقدير حذف المضاف أي هو مبدأ
اخراج المعلوم من المدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيحيي) وهو
ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي متنع) الاولى ان يقرر الايراد هكذا
لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو
عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلاً عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق
مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعي فمنوع لتوقفه
على عدم الابهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم
ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق
الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في صحته شرعاً وعقلاً (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم
التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين قلنا حينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان
يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستثناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستثناء اذا كان الحدوث بذون
التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله ازلا تعلق بوجود نفسه) فيه
انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكنوناً يكون الوجود
وهو نفس التكوين أيضاً مكنوناً ومتعلقاً بالتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

عذاب القبر وأما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه (١٠٩) كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند

سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لأن الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارج (قوله ويخطر الخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالفعل فلا يتصور بدون وجود المفعول لضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في أنه ليس صفة موجودة مقابلة للسبع وثابت الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضا فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون صفة أخرى) نقل عنه فعمل أنه صفة غير القدرة والارادة وأما أنه موجود أولا فهو بحث آخر على أن طريق وجود سائر الصفات أن استقام يوصل الي أنه موجود أيضا قال الشارح قدم ما يتعلق وجوده به الظاهر الانسب أن يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أي نسلم أنه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتسليق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القدم ما لا يتعلق الخ (قوله أن التردد يبيح) أي استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه أنه يمكن أن يكون مراد هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما أن مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هي وقد مر أن التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ حينئذ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضا (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا) لأن المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وأن لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيرا) هذا إنما يزد على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح وأما على تقدير أن يكون رد أعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا ادعى هذا لا يضر نفى النيرية بل إنما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالنيرية بالمفعول وهذا إنما يرد على تقدير أن يكون ذلك القول من تمة الجواب أيضا وأما على التقدير الآخر فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه لتخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وأما يندفع بالجواب المذكور (قوله ينبغي كونه صفة حقيقية) فيجب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزامها ما (قوله ما به الفعل) أي مبدؤه (قوله تنظيرا لا تمثيلا) بمعنى أن مبدأ الفعل يباير المفعول كما أن الفعل يباير مبدئه الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفا الخ) نقل عنه أن قوله وليس بشيء لأن صحة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه أن هذا المعنى الذي هو التكوين يعم الموجب أيضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل أن ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ أن يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لأنه

وان دفع كون السند مناقضاً (١١٠) لما سلمه اسكن بطل حيثذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي أراده

بكلامه والذي أراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً فان من قال رأيت أسداً في الحمار لم يخبر بان ما رآه حيوان مقترس لان ذلك ليس بمبراه من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصوري وتقريره لانسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الخليلي يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه * قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الخنفي أن يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي قلعل المراد يجب اعتقاد ان له تأويلاً بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبيين وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين قال الخليلي عرضهم على النار احراقهم بها *

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد) تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك يتعلق بنفسه بل يتعلق بالصانع فلا يلزم الاستثناء لكن فيه ما مر فيما مر (قوله والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما تلاحظ في الاقدم اذا كان أفضل من التقدم بحذف الزوائد لامن القدم بللعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً الخ) هذه ملاحظة انما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حيثذ لان العالم حيثذ يكون حاصلًا بنفسه ومحصل الحاصل متمتع والمتنع ليس بمقدور ويرد عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا يخفى ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظة الاول ان يرفع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما أشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن قائل واعلم ان العينية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغير التكوين والمكون ضرورياً بل بالاولى ان يقال تنبيه على تغير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنهزمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالتها اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايحاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جماعه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث الدلالية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الوساطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الانبات في قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحققه بالبصر كما هو * قيل وانما جعلت منه لان الحسم انما يرى المانع عنها من جانب الموقفي فافهم

(قوله)

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضاً للدلالة

وتقريره لادلالة الآية على عذاب القبر لان مضمونها الغرض وهو الإزالة (١١١) وهو ليس بمذاب فمضمونها

ليس بمذاب فالجواب منع
لكون مضمونها الغرض
بمعنى الإزالة لجواز ان
يحمل على المعنى المجازي
وهو الاحراق ان قلت
كيف يحمل اللفظ على المجاز
بلا قرينة مانعة قلت
الظاهر من تتبع مباحث
العلماء ان القرينة المانعة
شرط للقطع بالمجاز لا
لتجويزه على ان هنا قرينة
وهي ان هذه الآية بيان
لما سبق من قوله تعالى
وحاق بال فرعون سوء
العذاب ولك (١) ان تحمل
الآية على ظاهرها وتمنع
عدم كون الغرض والارادة
عذابا كيف والغرض
والارادة يورث خوفا
ولما وذلك عذاب قطعاً
وان قرر الاعتراض منعاً
للدلالة وهو الظاهر
وتقريره لا نسلم دلالة
الآية على عذاب القبر كيف
ومضمونها مجرد الغرض
والارادة وهو ليس
بعذاب فالجواب ابطال الاستد
بإدعاء ان المراد من الغرض
الاحراق فيلزم الدليل
حيث لا للموجب ودليل
ما ذكرنا من كون هذه الآية
بيانا لما سبق فان قال
المعترض لا نسلم كون كون

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف السكلي وهذا الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم
قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لاعلى وجه التجرد ولعل
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا
القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو
بالتبعية كما في الغرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا
القدر لا يثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشيء من خواص الموجود الممكن كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) فيه انه
ينافي ما سيحي من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط
علية الوجود بكل ما يخص الممكن قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ قيل أي ولم يثبت شيء
منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ويرد
عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعمل بالمختلفات اعتراض على
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لا متاع لتعليل الواحد بعثين قلنا انما يتم ذلك اذا كان المعلن
واحداً بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعمل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه بإثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا
انه لا بد منه قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ يعني اذا رأينا زيدا مثلاً فانا نراه
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما فصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نفعل
عن ذلك التفصيل حتى اذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولولم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه وتعالى فنصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها
اجمالي لا يمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التحويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من النسخ
بالظواهر النقلية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الملعوسية) تقريره ان الملعوسية مشتركة بين الجواهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى والافتح الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

العرض والاراءة عذاباً مع انه عذاب فقول حينئذ هذا المنع لا يضر الجيب لان فيه اعترافاً بكون نفس العرض والاراءة عذاباً فتم دلالة الآية على عذاب القبر وبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمعترض ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والاراءة عذاب بالبداهة للمسبق قال الخياط ولا شك انه سفسطة يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتمذيه شيئاً جملة مدركاً للعذاب وعنوان الموضوع لا بد ان يكون مسلماً فن قال لا نسلم ان كل ما لا حياة له ولا ادراك تمذيه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع التقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أيها الذكي وأما كونه شبيهاً بالحق فهو هنا من حيث الصورة لامن حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تمذيه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما موسيته تعالى وهو ممتنع قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الموسوية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قال الشارح واشتراكه ضروري أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعنى الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما ما كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسرفيه) أي السر في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان امكن امكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان محتجماً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سها استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الخياط واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعلماً بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكانه بعد اذا وصلت بالى سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل الرؤية بالى (قوله غير معقول) لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعنوية في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلاً) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثاً لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اخذ سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ يشك كلامهم لن يؤمن بك حتى ترى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن لم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعلول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان قال الشارح واجبة بالثقل أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

بالوقوع دون الوجوب. ووجه صحة هذا التمييز ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة
يعني الثبوت ﴿ قال الشارح ﴾ أقوى شبههم من العقليات ﴿ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا
معني قوله ومن السمعيات أي أقوى الشبه الحسية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من
أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقاً لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية
لا يكون الا واحدة مذهب ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فلعل رؤيته تعالى يتوقف
على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى في الابصار بما يقوى على رؤية الله تعالى
﴿ قال الشارح ﴾ وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا
فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لم لا تحقيقاً لم يرد النظر
المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض
النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه
قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع
من فرط البصر والاطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكشف او الشعاع المناسب
لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح ﴾ قلنا ممنوع ﴿
أي لاسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذلك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ
﴿ قال الشارح والالجاز ان يكون بحضرتنا الخ ﴾ قلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة
لانه يمكن (قوله كما ان الاصوات الخ ﴾ والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها
والتمدح به ليس لامكثها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي
الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرقة بين الخلق
والكسب الخ) وقيل لا معتزلة ان يمتنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه
يتدفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لا يعم مثل السرير الخ) فيحتمل على
تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يعم المتصور اذ المقصود
ان كل فصل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد
ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل
بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني ما نشاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق باليجاد
والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من اسباب اليجاد في صورة خلق
العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح ولذهل عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر
والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام علي ما صرح به في شرح
المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخلقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد
خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله وينعون
كون الخلق مناطاً) ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف
به الخ) لانه لو كان الشكل بخلق الله تعالى لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى
افعال الجادات والالزام باطل لان للعقلاء اتفاقاً على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على
الجدار يشبه صورته مع
انه غير حقيقة والعجب
من قال هنا كيف يكون
سفسطة وقد روى تكلم
بعض الاشجار وانقطاع
ماء بعض الاحجار حين
سمع قوله تعالى وقودها
الناس والحجارة والله قادر
على ان يخلق في الاشجار
والاحجار ادراكا يكون
سبباً لتذنها وتأنها انتهى
أقول حاصل كلامه هو
انه يجوز تعذيب غير الحي
بخلق الادراك فيه وهذا
لا يدفع كون منع الكبرى
الذي جعله الخالي بسفسطة
اذ ليس بمبني كون المنع
المذكور سفسطة ادعاء
استحالة تعذيب غير الحي
في الواقع حتى يقال يجوز
ذلك بخلق الادراك فيه
بل منشاء ادعاء ان المنع
المذكور يؤدي الى تجويز
اجتماع التعذيب كما عرفت
تقريره ولعل صدور
أمثال ذلك الاعتراض
لقصور الباع في فن
التأطيرة ﴿ قال الخالي وأما
تعذيب الماء كقول الخ ﴾

هذا جواب عن الإبطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الإبطال لو عذب الميت ونعم بخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الأكل للادسي بتألم الأكل وتلذذه لأن الأكل يصير جزءاً من الأكل بسبب الهضم كاللزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتألم باطل بالتجربة وكان الخصم لما أجيب عن إبطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد إلى إبطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك للزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على إيصال الألم والتلذذ إلى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك إذ لا استحالة فيه عقلاً والله على كل شيء قدير وفي تقرير الحيالي نظر من وجهين أحدهما أنه لا بد من قيد عدم شعور الأكل لأن الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

عقوب مساس النار) فكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله تعالى الإحراق عقوب مساس النار ولم يحصل ابتداء أو عقوب نامة الماء فكذا ههنا لا يصح أن يقال لم أناب عقوب أفعال مخصوصة وعاقب عقوب أفعال آخر ولم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيها وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقبي وإتجاه سؤال كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح العدة القضاء بذكر ويراد به الأمر قال الله تعالى وقضي ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي أمر بذلك وبذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض وبذكر ويراد به الفعل مع الأحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع الأحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز أن يكون المراد الثاني وتكون نسبتته إلى الحكم كنسبة المشيئة إلى الإرادة ويرد على الأول أن بعض أفعال العباد يتصف بعدم الأحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفي شرح المواقف أن قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الأسفاني القضاء عبارة عن وجود جميع الخلوقات في الكتاب المين واللوح المحفوظ مجمعة ومجتمعة على سبيل الإبداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض الأعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائماً به يعني أن اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحثية وهو ليس بكفر بل الكفر إنما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحثيات وهو ليس باللازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارة أي حاصل الجواب أن الاسكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية أي بالنظر إلى كون العبد محلاً له ومتصفاً به لا بالنظر إلى كون الله تعالى فاعلاً له وموجداً إياه وقال الشريف في شرحه يعني أن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا بالعكس أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء عليهم السلام وهو باطل إجماعاً انتهى وهذا هو ما ذكره المحشي ما لا غير أنه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كعقراً النظر إلى المحلية بل أنتمه بالنظر إلى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكى عن عمر الخ) الظاهر أن مقصود المحشي السخرية به لأنه قائل بإرادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني محوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوبة في خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وأن كان بالإرادة الغير المجبرة وهو إيمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز أن يقرأ بإضافة كلام إلى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضاء عندنا غير ما عندهم وهو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامعه)

الاكل والاخر انه لا بد
من حذف قيد واضح
وكانه ادعى وضوح الامكان
لوضوح امكان نظيره الذي
ذكره لكن ذلك قياس
مع الفارق لان الدورة
ليست جزءاً من البدن بل
ملا بصله قال الشارح
فتمضي به حال نتيجة لان
ضميره راجع الى الميت
والسكبر مطوية والجواب
المدكور منع للسكبر
وما نقله الحياي وابطله منع
للسكبر وهنا منع واضح
وهو منع التقرب بجواز
ان يكون المذهب الروح
فقط والمعجب من الشارح
والحشي كيف اهملا هذا
المنع مع ان الامام جوزوا
كون العذاب للروح
فقط وقول الشارح وهذا
لا يستلزم اعادة الروح الخ
منع لابطال المقدر لاسند
المدكور بان خلق الله
تعالى في الميت نوعاً من
الحياة يستلزم اعادة الروح
الى البدن لان معنى الحياة
عود الروح ويلزم التحرك
والاضطراب وظهور أثر
العذاب والمحسوس خلافه

فتختلف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوية في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز
في حقه تعالى) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم وغبته الخ (قوله أو
بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالاجاب) بان يوجد
الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثر في أصل الفعل)
ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير
بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة أو
معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ابداء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لينها كما لا يسئل
عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قبل فيه ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب
والعقاب لانفسهما فافهم (قوله ولا يرد هذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
في الفعل لم يثبت التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف
داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقبيه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يسير
الفعل طاعة ومعصية وعلامة للتواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع
نوهم التكرار (قوله وأنت خير بان الاعداد الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعاقب الارادة عادناً البتة ممنوع
لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعاقب الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا
ورد في الحديث المرفوع) وهو ما أضيف الى النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير
(قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام اسند عدم السكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا
نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً
(قوله قد تمتع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل
باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً إشارة الى تأمل (قوله
تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة للمعلوم الا يري ان صورة الفرس
مثلاً على الجدار اما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور
ان ينمكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم عندما مثلاً ما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم
فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره
لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل
كالعلم في قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلاً وتختلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختاراً في افعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يشل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعل
قالاً لا بالآخرة وان كان راجعاً الى الخير الا ان الخير بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر (قوله توجيه القصد بالمعنى الظاهر) وهو أن يقال إن الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم أن يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتعاً والالحاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فبني على أزيلية تعلقاتها أيضاً) إذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المتأنيان للاختيار وفيه أن الإرادة تابعة للعلم بمعنى أنهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من أن يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الإرادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف إرادة العبد) لأنها حادثية مسبوقة بالمعنى والإرادة القديمة (قوله وهو بتعلق الإرادة بمعنى الخ) أي جملة القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الإرادة بمعنى أن تعلق إرادة العبد بالفعل يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم أن لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في إرادة الله تعالى) من أنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجع آخر لأنها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالمرحى وإن كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتيلاً ليس بمتقدم على الموت فجز أن يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدماً على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا ثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر أن القصد الذي يحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والإغافرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الأولى (قوله حينئذ لا شركة الخ) لأنه لا أفراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كلناهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الإقضية لأنه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للآخرى فيه (قوله لأن كلا من المؤثرين منفرد إلى آخر القول) حاصله أن الشركة حاصلة في مذهب الأستاذ مع أنه ليس بأقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجرى) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ) أي عند الاشاعة قيل وفيه أنه قد عرفت أننا إن الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التدبرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه أن المراد بقوله لا دخل الاستطاعة أنه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله فقيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء أن تم بدل على أن الاستطاعة لا بد أن تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال أصلاً فلا يحتاج إلى تعميم تفسير التأثير بالسلب (قوله والا فليس جمل الخ) أي وإن لم يتنع قيامهما معاً بالحل بل جازان يقوموا بالحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جمل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك ههنا إذ لا معنى لتكون مثل السواد ناعناً للبقاء بل يجب أن يكون البقاء ناعناً مثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الأوليين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلاعادة الروح ولا استحالة في ذلك عقلا والله على كل شيء قدير ﴿١﴾ قال الخليلي قالوا إن أعيد الوقت الأول من الاحتمالات ثلاثة الأول أن يراد من الوقت الأول مجموع عمر المبتدأ بأن يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سألته شخصية فلا يكون التردد حاصراً لوجود شق ثالث وهو أن يعاد بعض أجزاء عمره وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الأول والثاني أنه يراد من الوقت واحد من آتات عمره وتجمل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للإيجاب السلكي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ إذ السلب الجزئي لا يمنع الإيجاب الجزئي فيجوز أن تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله) وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع (كانه قيل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والا قرب ما أفاده بغض الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتساعون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبنى على التسامع هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحزميين والامام الرازي على ما سيجيء بتجوز تكليف الحال حتى المستنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يتمتع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة تخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجسد والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعبدته عامة تعالى وارادته) أي فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاثبات به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واطهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق المحققين من اصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقبل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصويره وقيل تصويره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النقي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق عامه تعالى وارادته بعبدته واقع توجيه ما يقال تكليف مالا يطاق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آتات عمره كما في الثاني لكن تجمل اللام للعهد الذهني وحاصله ارادة فردة كما في ادخل السوق فهي موجبة جزئية وقوله والا حينئذ سالبة كلية وهذا الاحتمال هو المراد قال الخليلي وأجيب أولابان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود أي معنى اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

الوقت من جملة العوارض فيلزم من انتفاء إعادة الوقت جميعاً انتفاء الاعادة بعينه لكن المقدم حق وتقرير منعه انك اذا اردت ان الوقت من جملة العوارض لمصلحة المتغيرة في لوجود فلا نسلم ذلك والا لزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وان اردت انه من جملة العوارض مطلقاً فلا نسلم الملازمة المطلوبة اذ لا يلزم من انتفاء فرد من افراد العام انتفاء نوع معين من ذلك العام وتوضيح ذلك الكلام ان اعادة العين انما تنوقف على اعادة جميع الشخصات المتغيرة في الوجود وتلك الشخصات نوع مخصوص من مطلق الشخصات وبانتفاء فرد من افراد ذلك النوع ينتفي اعادة العين ولا يلزم من انتفاء فرد من افراد مطلق الشخصات انتفاء فرد من افراد ذلك النوع اذ يجوز ان يكون ذلك الفرد المستفي من النوع الآخر وهو العوارض الغير

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتدح في نفسه كجمع الضدين أولاً تتعلق به القدرة لحدثة عادة تخلق الاجسام واقع مثلاً عنده (قوله ولك ان تأخذها) أي الامكانين المتيقن والمنفي على الإطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي اخذها على الإطلاق لا يستلزم الشمول أي شمول غير المقيد اما المتسع فلان الممكن لا يشمل المتسع واما الممكن المتعاق بعينه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به انما بقوله فلا نزاع الخ أو لانه لا بعد بما لا يمكن نظراً الى امكانه من العبد في نفسه وفيه ما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا طيب) في شرح المقاضد قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال على انفقوا في وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امرنا بالهبة بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب العايلة ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجميع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسكة من جوز تكليف المحال حتى المتسع لذاته وان من المحوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطعياً فبينما علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذعان ما وجد من نفسه خلافه) أي اذعان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان مستحيل (قوله يجوز ان لا يخلق) أي يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ لا يكون معتماً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به بتحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لامن الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على البقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره المحتج بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالاً الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالاً وفيما علم تفصيلاً فيكون ابو طيب مكلفاً بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقفاً قال الشارح بناء على التبحر العقلي كما في الشاهد فان من كف الامعى نقط المصحف والزمن المثنى الى اقصى البلاد وعنده بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بدهة العقول وكان كاسر الجناد الذي لا شك في كونه سفيهاً (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اما علم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية لانه لا يتم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالمعلم النظري المتولد من النظر مثلاً ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضرورتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب محتمل) وكيف لا فإنه يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بالتهديد الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات ألبتة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يموت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى بغير الامر عليه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم الحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لسكان المقنول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاساذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقنول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجبي للمخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجي الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالوت باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالمجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقنول عنده لباس عيب بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقنول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله يتناوله وهو المشهور في المرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكل رزقاً لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل وبنفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافق قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما يجبه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله اسكونه بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه وما كان يصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل كل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحبثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه معمول مملوك بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الانتفاع ان اكل المسلم اياها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكن برد التفض بمثل التراب المملوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله بفضي ان تكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يمنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود **قال**
الجبالي والابنزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات **قال**
فان هذا الشخص مع هذا
الشخص غير نفسه مع
ذلك الشخص وملخص
ذلك تبدل الشخصات
مع بقاء ذات الشخص
قال الجبالي يحتمل ان
يراد ان وقت الحدوث
مشخص خارجي **قال** يعني
ان لزوم تبدل الاشخاص
انما هو على تقدير ارادة
الاجباب السكلي وأما على
ارادة وقت بعينه فلا
وفيه انه على هذه الارادة
تنتج الملازمة المطلوبة لان
المدعى ان لا اعادة بعينه
أصلاً وذلك استغراق
للاعدادات فان اعادة زيد
المعدوم مثلاً بجميع
مشخصاته الموجودة وقت
حدوثه اعادة بعينه واعادته
بجميع مشخصاته الموجودة
في وقت من اوقات بقائه
كوقت بلوغه مثلاً اعادة
أخرى بعينه واعادته
بجميع الشخصات
الموجودة في وقت آخر
من اوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه انك أو بالمتفعل ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حياكل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل **قال الشارح** يلزم ان من أكل الخ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من امة قبل ظهور المعتزلة على مافي المواقف فلا يرد وفيه ان لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آتفا فلا يرد النقض به على التقدير الاول أيضاً **قال الشارح** والله تعالى يضلل الخ اعلم ان محل النزاع على مافي شرح المقاصد الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله بدعوى الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن برد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضلل به كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والنواب والذم والمقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقب بالاضلال او التوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصول الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصول الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما نود فهديتهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضلل اعمالهم ومنه اذا اضلنا في الارض أي اهلكنا وقد يستند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضلن كثيرا فليس فيه كثير نزاع **قال الشارح** وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى **الظاهر** ان المعنى يضلل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان المدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسمه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من الشخصات الخارجية انما يستلزم اتفاق الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخضم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه اقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوماً **قال الحلي** مع انه كلام على السند **كشف** هذا الكلام قد اعني الاذكياء ومعناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والسكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤديا الى اثبات المقدمة

المنوعة الذي يجب على المعلن
عند منع المانع وذلك اذا
كان السند مساويا لقيض
المقدمة المنوعة أو اعم
مطلقاً منه واما اذا كان
أخص مطلقاً منه فلا لان
انقضاء الاخص لا يستلزم
انقضاء الاعم فلا ينتفي بقيض
المقدمة المنوعة فلا يثبت
عينا فيكون الكلام كلاماً
على السند بل ارجوع الى
آيات المقدمة المنوعة
وذلك لا يفيد شيئاً لان المنع
المجرد كالتنع مع السند
وكشف المقام يحتاج الى
معرفة بقيض المقدمة
المنوعة ومعرفة النسبة
بينه وبين السند المذكور
والمقدمة المنوعة موجبة
كلية في الظاهر ويحتمل
ان تكون شخصية ونقيض
سلبها ولزوم الباطل
من عين المقدم يستلزم
ثبوت نقيضها بلا شك لكن
ثبوت نقيضها قد يلزم من

أبضاً يكون عاماً والاضلال يصح تعليله بالمشيئة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية)
مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى
وأما نود الخ) فالعنى دعوانهم الى طريق الحق وأوصحناهم سبيل الرشاد وبسرناهم مقاصدها وزجرناهم
عن طريق الغواية فاستحبوا الصبي على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق
الهدى فيهم واما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب الجواز فليراد بها
معانيها الحقيقية وهي خاق الاهتداء (قوله وايضاً الناس تختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس
كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا
يصح تفسيرها به (قوله وايضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني انه كونه مهدياً يمدح به في المعارف
دون كونه مبنياً له طريق الحق لان كونه مبنياً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا
مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق
يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل
الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا
في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع
ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر
(قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم
مرتين يعني لترك العمل ومخالفته العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله
ينافي التفسير بالخاق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب
الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بتمتع الألطاف كقوله تعالى والذين
اهدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فمنا نهدينهم سبلاً وحينئذ لا ترد المناقاة على التفسير
بالخاق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا
وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب
علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصح له) أي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم
المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل
التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على
المنزلين أصح له وهذه التمكنة هي التي ألزم بها الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في
صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واهل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان ومردك لو زرداشت والشیطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالاً
وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سبها وظلماً وبخلاً (قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله
تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الحقر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله
تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

شيء آخر وهو استثناء عينا
في الواقع بلا استلزام المحال
فإن المعدومات الممكنة
لا يلزم من وجودها محال
مع أنها معدومة كالفلك
العاشر مثلاً وبالجملة إن
هنا سنداً آخر يستلزم
تقبض المقدم المتع وهو
كون الاوقات أموراً عديمة
غير معتبرة في وجود الشيء
فلو استند المانع به لسكنى
سواء كانت المقدمة موجبة
كلية أو شخصية كان قال
لا سلم كون جميع الاوقات
أزمنة الحدوث متشخصاً
خارجياً كيف والاوقات
أمور معدومة غير معتبرة
في وجود الشيء والمانع
استند بغير هذا السند في
منع الموجبة السكائية وهو
لزوم تبدل الاشخاص
والحرور دفعه بحمل المقدمة
على الشخصية فللمانع أن
يعود وينع الشخصية
مستنداً بالسند الذي ذكرناه

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كافي علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب
عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي إلى آخر الادلة على
ما يدل عليه قوله ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سيؤال العصمة الخ
لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله الأب المشفق يستوجب المنة على ولده) فإن قبل المنة مذمومة
شرعاً وعقلاً فكيف يستوجبها من جهتها قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بلن والاذى
ويقال المنة تهديم الصنعة قلنا لا سلم أن المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل
التوبيخ (قوله في شفقه الجيلة) وصف الشفقة بالجيلة اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل
(قوله فتركه لا يخل بالحكمة البتة) لأن ترك الكريم الحكيم العليم بالمواقف محض حقه لا يكون
خالياً عن الحكمة وإن لم نعلم ما هي (قوله لا دلالة في كلامه على أن عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم
منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز أن يكون الخ) فإن قلت وجوب عدم المغفرة يدل
على أنه اصلح قلنا يجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح (قوله ولو
سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فمضى كلامه وهو قوله وإن تفقر لم فليس
ذلك بخارج عن حكمتك أن الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا أن ترك عدم المغفرة
جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم أن معنى كلامه أن ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز
فالتجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله أن ترك
ما فيه الحكمة يخل أو سفه أو جهل) أن قلت أن هذا الترك إنما يكون بخلاً أو سفهاً أو جهلاً إذا
لم يتضمن ذلك الترك حكمة أما إذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه يخل
أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد في الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا
(قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك لازوم الاخلال بالحكمة
وإن أمكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون إيجاد العالم لازماً الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل
إلى الفلسفة الظاهر العوار أيضاً (قوله ويسندونه إلى العناية الأزلية) قال ابن سينا العناية
هي إحاطة علمه تعالى الأول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلمه
الأول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبغ لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد ومطلب شوق من الأول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب
التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم إلى قوله وما يعلم تأويله إلا الله وأما
على مذهب الواقفين على إلا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في المعتقدات العقلية
ليس بدليل في حقنا لأن علمه مقبوض إلى الله تعالى وما علمنا إلا التصديق بأن كلاماً من عند ربنا
(قوله دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب
الذي هو العرض على النار صباحاً ومساءً فمعلم أنه غير ولا شبهة في كونه قبل الاشارة كما يدل عليه نظم الآية
بصرى وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية وردت في حق الموتى كذا في شرح
المواقف قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة بحال بعض المتأخرين منهم حتى انكار
ذلك عن ضرار بن عمرو ولما نسب إلى المعتزلة وهم براه منه لخالطة ضرار أيهم وتبعه قوم من السقهاء

المعاندن للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واماما يقول به الصالحية والكرامة من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعالم لا يوافق اصول اهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وايضا ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضاح حيث يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ والامتيار بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا إعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى
السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا يتنافى الوحدة الشخصية بحسب الخ ج كذا في شرح المقاصد
(قوله وثانيا بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من الشخصات والثاني تساميه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ البته مستندا بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضا معادا ولم
يسكن مسبوقا بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل مفناه في التحقيق تحلل الانصاف
بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الزمنة وذلك كاسم شخص معين ثوبا معين ثم خلعته ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذا
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فنظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله
يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك لئلا يتمكن من ابطال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعل يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى إعادة الجمع والتأليف بل انما معاد الى الحياة والصور
والهيات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خير الخ) نقل عنه ولعل المدعى في دعواه على ان
مغبرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابا (قال الشارح
والعقل قاصر عن ادراك كيفية) وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك (قال الشارح لم يمكن وزنها)
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به المعدل الثابت في كل شيء والذكر بلفظ الجمع والا لميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فيزيان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل يحمل
الحسنات اجساما الخ) اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه واما من خفت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد (قال الشارح اكتفاء بالكتاب) لانه
من أهوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة بالاسنة والايدي والارجل
والسمع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتهاء الشخص
كما ان لزوم تبدل
الاشخاص مخصوص بمنع
الكلية وصرح الحياي
بالسند المخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المعتبر في الوجود مالا
يتصور هو بدونه وتقريره
ان دفعك السند المذكور
بالتحريك كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التحرير بمجموعة أيضا
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبر
في وجود الشخص للزم
ان يتغير الشخص بانقائه
لان المعتبر في وجود
الشخص ما لا يتصور
وجود الشخص بدونه
وهو سفسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالحجة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان
الحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب السكال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد
وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزائهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء والأتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصعابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط او
بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان
الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فطلب فيه أولى واجدر (قوله يخالف
اجماع المسلمين) وأيضاً الجنية في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز
(قوله أي تخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام
للاجل فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل
الخ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كاشفة لهم واما نفسها فلا تدل الآية
على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنية) يعني ان تمكينهم من التمكن
في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما
التمكين بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم
التمكين للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحدهم من التمكين فيها الآن بل
يمكن منه فيما سيأتي (قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ) الدوام النجم عليه هو انه لا انقطاع
لبقاءها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم زماناً يعتد به كما في دوام المأكول فانه على
التجدد والانتفاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشى تدره وما قيل يعني ان المراد
دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية اتمائهم اذا حل الدوام على العرفي أو على عدم
الانقطاع زماناً يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى (قوله أي المقصود
منه) اللائق بمجمله كما يقال هلك الطامم اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم
ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صالح لذلك كما ان من
كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى
ان تحنبوا الآية) لانه لم يتصور حيثئذ اجتناب السكابر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
هي دون الكل وانى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول التفاق كفر مضمرة)
يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والتفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمرة لا مخالفة له
(قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس
المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما
عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة
فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على السكتة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدهما
مشارك بين منع السكالية
والشخصية وهو الذي
ذكرناه بقولنا كيف
والاوقات أمور معدومة
الخ والاخران مخصوصان
أحدهما بمنع السكالية وهو
الذي ذكره الحبيب والاخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو الذي ذكره الحياي ثم
اعلم ان مقاله الحياي وهو
مالا يضر عدته في البقاء
لا يضر في الاعادة ليس
من ثمة السند بل هو في
مقام التفریع على بطلان
كون وقت الحدوث
مشخصاً خارجياً وتقريره
ان وقت الحدوث لا يضر
عدمه في بقاء الشخص
بعينه ومالا يضر عدمه
في بقاء الشخص بعينه
لا يضر عدمه في اعادة
الشخص بعينه ينتج ان
وقت الحدوث لا يضر
عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ما قيل الخ) يعني ان منشأ الابرار المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في الما قبل والمقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل آية الحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض الذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الدينيّة من أباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصفات أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصص ومخالفة لاقاويل من يعتمد به من المفسرين بلا ضرورة وتفرق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله نعم المشرک) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز قتله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالسدر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على أنك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلق على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصفات عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلاصاً بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصفات أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجنة وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعبينه بقول الفقير ولتكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الافطار قال الخليلي وقالوا أيضاً لو اعيد المدوم الخ كان استدلال الخصم مبني على زعم ان اعادة المدوم بعينه انما تكون باعادته بجميع مشخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بدیهتان فلا مجال لتعهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع الشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حيثئذ بين المبدأ والمعاد فيكونان شيئاً واحداً موجوداً في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حيثئذ بين المبدأ والمعاد فتخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تقيس حال وتحقق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحيين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله) لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قيل بل يدل لأن جهة نفي النفع هي الكفر فإذا اتقى ثبت النفع مطلقاً أو لأنها الحل للخلاف فإذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى قدبر وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الصغير للنفس المهمة العامة (قوله ويشير إلى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا العموم السبب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المنع بالنسبة إلى صغيرة غير المحتجب إلى آخر القول) لأن غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويفقر الله تعالى أن شاء عندهم والمحتجب للكثرة ضائرة مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العقوبة في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه أن جزاء الإيمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكثرة) يعني فيلزم إرادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معاً قال في شرح المقاصد لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملاً على أن في جملة ما يطلق المكث الطويل نفيًا للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في إرادتها جميعاً (قوله لاحتمال أن تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتصدي) لأن اسم الفاعل ضعيف في العمل وأما الفعل فقوى فيه لاحتياج إلى المقوى (قوله منسوبة الصديق الخ) فيه إشارة إلى أن النسبة المفسرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول والافضاء يكون الأثبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع أن التصديق المنطوق به الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجوز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل) فيه أن حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه ما يضاذه) فيه أن كون النوم ضد الإدراك يستلزم كونه ضد الإيمان لأن ضد الأعم ضد الأخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في الغمرمة وإن لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيها إذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الإباء إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً والمضمر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من إمارات عدم التصديق ولهذا أطلقوا على كفر أي طالب وإن كبرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة ما ورد الاستعمال من أن النوم ضد الإدراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لجلهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاسناد (قوله فلا نقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق إلى سائر ما في القلب والأفهام نقل عن مطلق التصديق إلى التصديق المخصوص كما سيأتي ولا نزاع فيه لأن المقصود ليس إلا أن الإيمان هو التصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وإن كان في لفظ الإيمان نقل عن المعنى

(١) ويندرج فيه التقليد اللغوي (منه)

الثانية فلا أن التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على ما مر أن قلت التخلل لا يتوقف إلا على الطرفين سواء تغاير بعض الوجوه أو اتحد في جميع الوجوه فما وجه ما في شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى إذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان إلا متباينين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية إذ لو اتحد في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فترفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتباينين ليس للتقييد وإذا عرفت ما قررنا فاعرف أن قول الخيالي واجب بمنع الاستحالة لا يصح إلا بعد ادعاء أن إعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ومنع

كأن الوقت منها وكأنه
لا حظه في هذا الجواب
ولم يصرح به اكتفاء
بسبقه وحاصل جوابه منع
الاستحالة مستنداً بمنع
الملازمة وتقريره لا نسلم
الاستحالة كيف واللازم
ليس يخلل عدم بين الشيء
ونفسه في التحقيق بل
اللازم في التحقيق يخلل
العدم بين زمان الوجود
وقد عرفت أن منع
الملازمة لا يتم الإبداء أن
إعادة العين ليس كما يوهمه
المستدل بل ذلك بإعادة
الشخصات المعنوية في
الوجود فوجب أن يلاحظ
هذا في سند منع الملازمة
وعلى تلك الملاحظة يجوز
كون زمان المعاد غير زمان
المبدأ فيكون يخلل عدم
حينئذ بين زمان الوجود
واعلم أن الظاهر في مثل
هذا المقام منع الملازمة
بحال الخيالي وقد يجاب

اللقوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالإيمان مع
كثرة في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطاباً بما لا يفهم
وهو مستلزم لعدم إمكان الاستئصال به من غير استفسار مع أن من أمثل أمثل من غير استفسار
ولا توقف إلى بيان أصلاً وأتماً وقع الاحتياج لهم إلى بيان ما يجب الإيمان به فبين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل
أنا كم أعلمكم أمر دينكم ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعليماً وإرشاداً بل تليسياً
واضلاً لا كذا في شرح المقاصد (قوله لا نزاع في أن الإيمان من المبتدلات الخ) يعني لا نزاع في
أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى اللقوي للإيمان إلى التصديق بأمور
مخصوصة وأما المقصود أنه تصديق الأمور المخصوصة بالمعنى اللقوي للإيمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست كوي داشتن (٢) ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد (قوله ليس
المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ) يعني أنهم لا ينعون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيفما
كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القاي أو عليه وعلى الإقرار بالالفاظ كانت
واية الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه والحاصل أنه اسم للمقيد دون المجموع
(قوله إذ لا دخل في الأوضاع) تعليل لقوله فبطل ما قيل الخ (قوله ومن أضر الأذنان الخ)
لأدخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الأحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل
(قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست إلا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو
كذلك فكيف تكفي إمامة المذكورة في صحة إطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق
عليه موضوعاً له اللفظ (قوله أنه حقيقة في الإقرار) أي مطلقاً سواء قام دليل الإيمان أو لم يقم
(قوله لانا نقول هذا مذهب الرقشي والقطان) فسد الرقشي يشترط مع الإقرار معرفة القلب
حق لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وعند القطان يشترط معه التصديق أيضاً حتى صرح بأن الإقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيماناً (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو لم يكن
مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكرنا أي الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب
(قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلفتي
الشهادة على ما زعمت الكرامية (قوله لأعلى المصنف وموافقيه) ممن ذهب إلى أن الإيمان هو
التصديق والإقرار معاً (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وأرد كافي قوله تعالى
أو تلك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني أن العطف
بظاهره يقتضي المفارقة فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كإثبات الظواهر (قوله لأن
جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلاً في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى اللقوي (منه)

(٢) هذا إذا أضيف إلى التكلم لا إلى الحاكم وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه براست داشتن
وحق داشتن (منه)

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم ان يكون المشروط شرطاً لنفسه وهو متمتع وأيضاً فلا أقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الحائثين) نقل عنه ان الحائثين هما أبو علي الحائثي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كهمز لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديق الذي هو من النكفيات النفسانية أو الاتفال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لان ظاهره التكليف بنفس الايمان أو بحصيله وجعل التكليف بالايان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك العدول تأمل (قوله والحق ان النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفاً به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يعتد بقيضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتد بقيضه أصلاً ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتد بالمعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتد بقيض متعلقه (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال شرح المقاصد ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى عليهم والانبياء بما أوحى اليهم والصدّيقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حتمي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والافتقار ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والافتقار على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانما قلنا كذلك) أي انما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثني منه كثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثني لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم ان يكذب الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين الا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استتصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص (قوله وهو اعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما ارسل) فسر به ليعم الاخبار الامروالنهى أيضاً (قوله فينهما تغاير ظاهر) أي بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الاتساق (قوله والاولى ان يقال الخ) حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لافي تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الاسلام هو الخضوع والافتقار للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال) نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا آمن من ان يشوبه الخ) أي عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

بجواز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسامح ان تحلل العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتبارياً وان اتحد ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو ان العوارض الغير المشخصة ما هي والذي انتهى اليه فكر الفقير ان كل جزئي انصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان الى غير ذلك والمعنى السكلي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجرو وشجرو وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

كذا في شرح المقاصد (قوله من علم الله تعالى أنه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح ليزج بها علمهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ إشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسناً عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبياً أو مخالفاً قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عنده ولا قبيحاً فيقبل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يمارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها الاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكد به بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فبدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس بممتنع ﴾ قال في شرح المقاصد المنكر ون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمية جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالة ونفي التكليف ودلالة المعجزات وهو لا أحد وأولئك من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملأ ونحلة تأمل (١) (قوله احترازاً عن مثل نطق الجماد) أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فتنطق بأنه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاطباء هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جمعه شاهداً لدعواه وتمجيهاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديد فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته للغبلة وتحديد القراء ايتا اقرأ وبالتحديد يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتعدي كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث وتاميل به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير روايته وظاهره انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكما له ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر ههنا ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

بالزمان مقارنة زيد مقارنة عمرو وانما لم يكن هذا المعنى الكلي مشخصاً لاشتراكه بين الاشخاص وعدم اختصاصه بشخص واذا قرر هذا فاعلم ان التميز بالعارض الغير المشخص انما يكون بتبدله وهو يستلزم تبدل العارض المشخص لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص ووجوده يستلزم وجود خاص ما اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا السند باطل في حد ذاته اذ لا يمكن التمييز بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها ﴿ قال الحلي وأيضاً لو تم الخ ﴾ نقض اجمالي باجراء خلاصة الدليل لان الدليل تخلل العدم وهذا تخلل الزمان ومدار الاستحالة هو التخلل مطلقاً وهنا جواب آخر غير ما يجيب

به المحثي وان المدعى غير متخلف لان بقاء شخص ما زماناً ممتنع لان الوقت من الشخصات الخارجية في زعم الخصم وان كان كل منها باطلا كما سبق وكان المحثي لما اسلف الاشارة اليه لم يلتفت الى دفع ذلك الجواب الاخر **وقال الشارح** لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية **الح** يريد ان صفى الخصم بمجموعة وسند محرر الحشر وقرر دليل الخصم ان الحشر الجسماني اعاد المعدم بعينه وهو متمم وقرر المنع انا لا نسلم الصفري كيف ومعنى الحشر جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها فليس هنا اصل الاعادة فضلا عن ان يكون بعينه لان الاجزاء الاصلية والروح بينهما شي منهما بل انفصل الروح عن

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحاً والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم يعرف تاريخه وثالثها ان يمين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً او تخصيصاً ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فلما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرها والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الحقاء على الطاعن او يكون الاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من ائمة الحديث اما ان يكون منهما او مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل الصيحة لامن أهل العداوة والمعصية وما ليس بطعن شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق **الح**) فان المعجزة ان دلت على صدقه فقيماً هو متذكر له وعامد اليه واماماً كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواظف (قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور **الح**) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى الذرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جمالا له شركاء فيما آتاهما أي جمالا اولادها له شركاء بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة **الح**) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية أي بحجية كون خيرتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى **الح**) يعني يجوز ان تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتدليل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال فسجدوا للمأمورين بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا التومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا التومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى اراء مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكان في انظار الى مصارع القوم وهو يومي الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الآية ان الآيات انما ترسل بها تخويفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وخوفوا بعذاب الآخرة فما اتفقهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النبوية ويصلح جواباً عن الآية ورواية معاوية فالانسب تفديعه على ما اخره عنه وفي الكشف حيث قالوا له لعلمها رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمي اشياء باسمائها عند الكفرة نحو قوله تعالى ابن شركاني فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يحجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وانها انه يتمتع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للتي عليه السلام كافتراق البحر وانقلاب العصاحية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضي عندنا بتجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد قال الشارح اكثر من ان تحصى (يرد عليه ان ما بعد من لا يكون مفضلاً عليه اذ ليس مشاركاً لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفصيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء وردة الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل الفعل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فاعني اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء في ان امثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بمحذف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لابي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي امام أبي بكر اتمنى امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لاشياء افضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من أبي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبتت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فمعلوم

البدن وبقي موجوداً
وتفرقت اجزاء البدن
وبقيت موجودة وقول
الشارح سواء سمي ذلك
اعادة المعدوم بعينه أو لم
يسم معناه ان لم يسم
فالمصري متنوعة وان سمي
فالكبرى متنوعة وهو
واضح حينئذ لان دليلهم
الذي نقله الخليلي لا يجري
على جميع الاجزاء الاصلية
وضم الروح اليها وان
سمى المعدوم بعينه لكن
هنا إشكال لان تلك
التسمية كيف تمكن حتى
فرض وقوعها ولعل مدار
امكانها ان النصوص دلت
على ان تلك الاجزاء يعاد
اليها من عوارضها بما يميزها
عن غيرها حتى ان الانسان
يعرف والديه وولده واخيه
وصاحبه يدل عليه قوله
تعالى (يوم يفر المرء من
أخيه وامه وأبيه) الآية
فجموع الاجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كانت غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بقوا عن طاعته) ضمن بنى معنى الخروج فعداه وعن والمعنى بقوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمن يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل أصلاً والمحذوف حالاً وقد يعكس والاول أولى وأرجح ادلاً شك ان المتضمن جعل مكانه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه وأما ما قيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلاً كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني ان المراد بقول الشارح فعلى ما ذكره الخ اراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزمن ان تعصي الامامة كلهم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامامة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلاً) أي لا قبل اختلاف العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعتصيان كل الامامة (قوله ان ما لها وغايتها ذلك) حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقبل الظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلاً تطابق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأما ما في هذا الشرح فلانفع له في اتمام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق وهو اخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية اعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتمدى على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدر في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بافعال المتكلمين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رئاسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رئاسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال احدهم وقوله فالضمير للحد أي ما بلغ نصف مد احدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال احدهم بانفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل وقد يتساح في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيت بالامس وبالجملة ان معنى العينية مطابقة شيء لا خفي مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لا آخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقت في جميع العوارض أو لا الخ قال الحيايى ذهب البعض الخ الغرض من نقله ان هذا يرد على جواب الشارح ابطالاً لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر اعادة المدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والاجر ما ينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصديق النية
وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله
عين الحجة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتلي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتفسير الاسلوب حينئذ لمتفنن في العبارة والمحتمل للثاني ان آذاهم سبب لا يذاني على عكس
قوله فبحي أحبهم فيفيض أنفضهم وللإشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث
أي بسبب حبه أي أحبهم أي فأنما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعباد بالله وعلى كلا
المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فبغض مصدران مضافان الى المفعول به (قوله
يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والملة لذلك اللين كما هو في أهل الجاهلية
(قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد أولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا
والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان
خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني المحمل فلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه
المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل
والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر
منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض
والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمحمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا
والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف
فهي كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) أي على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج
الي الجمع الخ) أي الذي استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير أحد
من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض متابعيه وهو أكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه
الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن أبي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم
وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر أحد من أهل
القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين
لمكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال أي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان
دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا في الكشف والحديث ما روى ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والجرور المقيد للتخصيص يشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة
المعدوم بعينه اذ لا ندعي
ان الله تعالى يعيد جميع
العوارض المشخصة للاجزاء
الاصلية فلا يفيد الأدلة
التقليبة **قال الخياطي** فان
قيل يحتمل أن يتولد الخ
حاصله انتقال الى معارضة
أخرى بمادة أخرى
وتغيرها ان دعوى
وجود حشر جميع
النفس البشرية غير صحيح
اذ يحتمل ان يؤكل انسان
ويصير جزءا من الاكل
ويتولد من ذلك الجزء
نطفة يتولد منها شخص
آخر وحشر ذلك المأكول
محال مثل الدليل المذكور
في الشرح مع تغيير ما
فتأمل وحاصل الجواب انه
يجوز ان يحفظ الله الاجزاء
الاصلية من المأكول من
ان يصير جزءا من بدن
آخر ويجوز ان يجعله
جزءا منه لكن ففعله من

بحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها أي قيمة الغنم فكانت على قدر التقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم وأما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل أو بالنهار إلا ان يكون مع البهيمة سائق أو قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص إنما ضمنوا لأنهم أرسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كأنه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناها حكما وعلما أصابتها في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الافتاء والاعتراض على رأي من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صالحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البهت (قوله اعترض عليه بان الاجماع) أي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي (قوله فاما ان الخ) يعني ان ظاهر الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا يد من تأويلها على وجه تبذير به المناقاة فلما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين وأما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما وأما لأخصار العام القابل للخصوص في هذه الآية في هذين اللفظين لكن الثاني أولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى اردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنز الخ) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يحوجه الى النزغ مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص

الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة ولا

شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم البيان والبيان والمشاهدة

للمراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

الملائكة يارب خلقتهم يا كلون ويشربون ويتكحون

وبركوبون فاجعل لهم الدنيا ولما الآخرة قال لا اجعل

من خلقتهم بيدي ونفخت فيه من روحي كن قلت

له كن فكان رواه البيهقي في شعب الايمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

﴿ تم ﴾

ان يصير نطقة يتولد منها شخص آخر وقول الخيال والفساد في الوقوع لافي الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقريب الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به لانه ذكره في مقام المماضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول البأس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجق زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما تيسر لي من التمشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الإشارة *
كما هو ذاب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الجبالي

وقد حاشينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احدهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

تأنيه

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * بوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل الهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانتلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عرشاه الأسفرائني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم الفائدة * ولشوارد أبحار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقلة الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا يركب لمحصل نفائس الآراء وفرائد المعاني الابحار آبادي * فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للسكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المتورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للسلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بأن يتلو شاهده سبحانه الذي أسرى * اللهم كما أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند اليها في المظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قلیل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية الحق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي

سادس فقلت السين ياء

(قوله فانا لسنا الا المظاهر

الح) هذا رمز الى مسألة

وحدة الوجود التي أظهرها

الشيخ محي الدين العربي

وتبعه الشيخ صدر الدين

القنوتوي والمحقق الفناري

والسيد الشريف والدواني

والجامي والعراقي وغيرهم

من الفضلاء المحققين حتى

القوافقها رسائل مستقلة

وخالفهم فيها أهل المظاهر

من المتكلمين مثل المحقق

التفازي وغيرهم وبعض

الصوفيين وهذا المقام

لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لها) أي البسمة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيرد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس (٣) الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة

كما ذكرنا (قوله فمن جعلها الى آخره) الاولى تقديم الجمل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد عمله على أحد ما يحتمله لا العمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان نجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحيد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله به صفة خيئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان

دون الاضافين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسمة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لها لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسمة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسمة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو للملابسة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة بنا في جعل شئ منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوها جزئين من تأليفاتهما كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءاً أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً ﴿ قوله المتوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحيد بمعنى بقاء واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمة عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك ان نجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بسنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المنتهية في السكالات بمعنى انها ليست لغيره وازافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعده العبارة كما لا يخفى وأما ما يوحى ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتمدية كالمصصة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر المصصة المتمدية اتفاقاً على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجمل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالمراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القائل الثاني كما لا يخفى (قوله وازافة الصفة) متعلق بذكر التوحد

(ولى الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخليلي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالليت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكما صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لالدونين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاصواف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكما الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المقدس ﴾ أي المتطهر يقال قدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماه) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماه تفيد التعميم أي كل نعم له برئ عن شائبة نقص وسماه فلا يرد ان القدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النبي بالانبياء فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النبي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات السلبية بنى الشريك في هذه الامور وكذا القدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماه يتضمن نفى النقص وعلاماته في نعوت الجبروت وانبيائها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها دفعه بوضفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيئات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد وازدادة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الشكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى ﴿ قيل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث العبارة ما يدل على ان سائر

مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين انما يبدعونه من الحسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الشكل) وفيه إيهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخليلي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة ما يدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فنحن ماقاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولاً في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخليلي ناظرة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى وازافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حجبتهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضاهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا ^{نحو} عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذلك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحيث لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما قل عنه على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الافادة المذكورة

لا تبيّن الدلالة في العبارة على نبي ما أثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القناد وما ذكر من استغراق الاضافة لا ينبغي ما أثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بجمع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً وإلا ل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع وبجمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاحباب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحجته) إما وصف للآل واصحاب أو الاول للاول والثاني للثاني * ووصف الاحباب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه مجرد التأكيد فانها تكون لجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمهيد لتقدير التفصيل والاحمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح به ما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير اما مشروط

حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلن ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التبا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلى فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي لليزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزداد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وأبي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قاله الخياطي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدرراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التمهيلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليه كما لتزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) الضمير ان راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما اتما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا اطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الاهري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن والله المحدث (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمي أو لا ما يكون اثباته بدليل سمي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمي فتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة

بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجهي للفاء انه لا إجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيدي به في زيد حين لقينته فأكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انها جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تخمّل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال أو او عوض عن اما وليست بماطفة (قوله فان مبني على الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني على الشرائع والاحكام أولاً وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي غنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جرياً على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آفاقاً لواحد واحد من المكلفين وبالعقائد الاسلام العقائد القائمة باحد أهل الاسلام وضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد اتما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية اتما ثبتت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

لشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتداً بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام هنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولاً وبالذات اتما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله غنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعل هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومبانيه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام ونحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اجادة المعرفة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني على الشرائع والاحكام وان مبانيه أساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله بمباني مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخذها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصده العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله)
 أحسن مما قيل (قائله الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويتوقف ثبوتها) أي بيان ثبوتها أو ثبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل ما لم تكن معتد بها لم تفد في بيان
 ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور
 وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتها على المسائل
 الكلامية لزم الدور أيضاً ما يتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالاقرب ان يقال هما
 أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لها فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كافية في مدح الكلام (قوله)
 فان كونه مبني الكتاب الى آخره (علل الترقى في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية
 بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله
 لم يلتفت الى هذا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولاً (٧) وبالذات وهو المتبادر من العبارة

ليس الا المسائل الكلامية
 فلا يشمل الفقرة الاولى
 أيضاً للكتاب والسنة
 فأمل (قوله) وللتنبية على
 ارادة المعنى الاضافي (فيه
 انه لو أريد المعنى الاضافي
 كان محمول القضية أخص
 من موضوعها بل مبايناً له
 فان مبني علم الشرائع
 والاحكام وأساس قواعد
 عقائد الاسلام عبارة عن
 المسائل الكلامية والموضوع
 والمباين على ما قررناه أولاً
 ولا شك ان العلم المتعلق
 بالتوحيد والصفات أخص

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكامها ظاهرية
 وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن
 تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني
 الكتاب والسنة ثبوتاً وهما مبناه اعتداداً ونتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس
 الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر الاولى * ويجاب عنه بأنه ترقى في
 المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس
 مقصوداً من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم
 ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى *
 وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على
 ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل
 السنة فان المعتزلة لاقلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبية على ارادة
 المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا ننصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة
 اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مباين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا
 وجه آخر ذكره المحشي السكتلي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب
 أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيحكي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
 الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد
 ذكر الاسمين كليهما لتحصيل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لغطال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو
 تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل
 (قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تحليل
 للتنبية على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن)
 أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبية على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين
 بخلاف ما قيل (كنفوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوه لما أورد على القائل * وفيه ان هذا الإيهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجهه يدل على ان الوهم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوهم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ما ذكره القائل يوهم ان الوهم بالاول مشهور وليس كذلك فلاحسن ان يقول نبي على ان الوهم بالثاني مشهور ليندفع هذا الإيهام وتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا فرية بلا مزية فان الغيب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياب والادهم بالظلمات يجر دفتن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضيفة) لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحتمل على ما به الشك وعلى ما به الوهم

انه نبي على ان الوهم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوهم بالاول اشهر حتى لم يحتاج فيه الى التصريح بالوهم (قوله ألتجى) سفة ثانية لعل التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وكلام نفاة الصفة (قوله وغياب الشكوك) شدائد ظلماتها ولا شك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيب الى الشك وازدادة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناه أو الادلة الضعيفة المبينة عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السبعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقنيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصراً لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجمله من قبيل سبعان الذي عظم جسم القيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها بمنزلة من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدي به وازدادة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وازدادة النجوم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقمره ففيه تشبيه الملة والدين بالنساء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمشى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب

لا يندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (يستضى) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة بتحقيقية كما في قوله تعالى يتفوضون عهد الله * حيث استعير الحبل للمهد على سبيل الكناية والنقض لا بطلاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ساجتي زاده) فان قلت ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير السكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لعموم أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول السكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدرا الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لا يغيب وما نحن فيه من هذا القيل لان الملة والدين لا يلائمان المشبه به فلا يحسن دخول السكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ما ذكره بعض المحشين نقلاً عن تهذيب الازهري من ان الغيب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالتجيم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لسكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشا كنهه انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال السكستلي هو بمعنى السلوك والاحوب يقال طريق يمل أي ماحوب ومسلك وملكت الثوب اذا خطته الحياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال الحنثي كمال الدين بن ابي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسفيون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حنص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وسبعمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استقدت لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضي منه فقيه مدحه بأنه يضي الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الامال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولأنهم يخاطبون فيها بحجة هي سلام عليكم طبعتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جمعت دارا لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربه في داره والآخر من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لقرر الفرائد ودرر الفوائد قدس عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المحرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والقرر جمع غرة وهي في الأصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن مجرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها فصل بين الحق والباطل أو لانها تقييد معانيها مفصولة عن

(م - ٢ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مبدأ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الاعتبار بمبدأ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يمتشى ههنا كما لا يمتشى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا يمتشى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالسكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالسكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقا وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقا فلسفيا لا يلبق اعتباره في التعاريف ولا يدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرها وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجاهلية كما لا يمتشى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات فصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها فصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعاقب بقوله سماها فصولاً فهو كالبدل عن قوله اما لانها تفضل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب قاصداً بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله إفاضة لاعداد) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فنلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله واثناء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تخيلاً فيثبت ان يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لفصوص الخواتم (قوله وتبين المعضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف

للبالغة كما في قولهم زيد في الحصب والراحه قاله في مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيها توجيه في ضمن التنقيح) الظاهر انه توجيه بجعل ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للسبب كما في قوله تعالى في القصص حياة يعني لم يأت بتنقيح مجرد عن القوائد

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افاضة لاعداد وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجمله حاله لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطاقة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهر الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي بحلها أو تشييد أركانها وتوضح بانها (قوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيها توجيه في ضمن التنقيح أي نقضه بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لانح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى

(والتجاني)

بل بتنقيح مشر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيح لبق

الكلام غير موجه على قياس ماسياني في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفية التوضيح لتنبيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشف) لم تعرض لاضافة الكشف الى المقال بان يقول وطى كشف المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه مما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملابس لوقوع طى الكشف في المقال أي طاولا كشيء في المقال (قوله وطى الكشف عن الشيء كناية) كما ان طى الكشف عن الامر كناية عن اضماره وسره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء اكون الاعراض عن الشيء لازما لطى الكشف عنه قبل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشف لازم لذي الجنب فاستند الى المقال تخيلية كما استند الانظار الى النية في انظار النية نشبت وفيه ان كون الشارح طاولا لكشف المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيد كر التجاني عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار وما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لافائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفري)

وانت خير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف ما لو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتي والارجح ان يحتز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الحلف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الابهام) لعله أول الاخلال بالابهام لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطئاب بالاطالة مع انهما بيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة اثباتية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ما هو الارجح من حل الاملال على ما يلزم منه الابهام المحل فيكون تكراراً وتأكيذاً والتأسيس خير من التأكيذ ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كنزع الحلف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطئاب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الابهام فان فيه رعاية للسجع وفيه لهم لا يجاشون عن التكرار والتأكيذ ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطئاب أوضح من ارادة الاخلال من الابهام ولذا تراهم يضعون الاطئاب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الابهام وأيضاً في وضع الاطئاب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطئاب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يجاف عن الاطئاب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافاً عن طرفي الاقتصاد الاطئاب والاخلال اطئاب (١١) والاقتصاد متجافاً عن الاطئاب

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطاب بدل الخ) (قال محمد شريف) ههنا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطئاب يقابل الابهام والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الابهام رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطئاب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انهما اعراباً يحمل الطرفين تعددهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد نحو السكنجيين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وانت خير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطئاب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله صاحب قلبي زاده) من انه اذا جعل الاطئاب بدلاً عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطئاب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والنظف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً في الكلام تناقض فلفظ لانه لا يفهم من كون الاطئاب بدلاً ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته انه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطئاب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطئاب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطئاب ايضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل ايضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يتم في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله ايضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارباب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان المعمول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتبرا والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في امثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرها (قوله واما ثانياً الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب مني وتقريره لانسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول يحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس

للمعترض) اي المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتنازي (قوله ويمكن ان يزداد الخ) وانت خير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً للفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جمل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم

منهما مع أن المجموع مستيعق لأعراب واحد لان كلا منهما قابل للأعراب ففي أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً أعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله يحسبني وهو خير أو على جملة وهو حسبي وزده السيد السند بوجوه أما أولاً فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبراً اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبتنا الله ونعم الوكيل قطعاً اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للهاكي وأما ثالثاً فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المنبذ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفاً على حسبتنا وعلى حسبتنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بان لا عطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزداد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد انه

(عطف)

بذكره هذا المحشي لعدم تمحيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما هنا يجعل المجموع تابعاً واحداً ويشتر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحداً تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخر للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزداد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جمل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المستند جملة من المطول ورده مبنى على ذلك فجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أقاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحالت حتى يلزم البعد بل هو جملة دوائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فلم يصرف عنه صارف لا يبدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليتركب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفاضل حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفاضل في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (١٣) (قوله تصنف الخ) تبع فيه

التفاضل حيث ان رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلاً عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام اشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشرف على

عطف على جملة وهو حسي وهو لا نشاء التوكل وينقل الكلام حيثما الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحالت حتى يلزم البعد بل هو جملة دوائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فلم يصرف عنه صارف لا يبدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليتركب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفاضل حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفاضل في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (١٣) (قوله تصنف الخ) تبع فيه

المطول (قوله مقسماً لم التوحيد) فان العلم بوحدايته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفاضل بقوله لانه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التفتيح لزم ان يكون الفقه علماً بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذا ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفاضل بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلاً بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول التعريف لا يكون دليلاً على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالفواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضاً باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سبأخذه في تعريف الفقه بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية كالاتسار اجزاء الكلام وبلغت آخره بأوله حسن الائتمام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التفتيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتجريح والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام افاده الكفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والاتباع به على وجه مخصوص
يتر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولاً ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه
من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجمل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور
فملى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالغرض بخلاف ما ذكره هذا الحاشي المصام ولا يضر هذا
الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة
الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله
وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان نقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً أو اعتداداً واما لانها يتوقف القصد
الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد
اليها لا للاعتقاد بها فخصوله بالكشف المتفرع (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية ثلثا يدخل للعلم بها في علم التوحيد والصقات والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انما نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن
السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاداته ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها
وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو
الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دأب
على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتداداً اذ لا عمل لعامل
بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً اليه ولذا يلفو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية
الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل
التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف
المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا ان
يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها
ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيها ذكره * ونقل عن الشارح ان الحكم عليه

ليس بشيء اذ لا عمل لعامل
بدون اعتقاد صحيح كما
سبق منه فكيف يتفرع
عليه الكشف المحصل
لتلك الاحكام وبعد
الاعتقاد بها يلزم تحصيل
الحاصل وان كان عبارة
عن احكام اخر فلا يندرج
فيما ينطق بالاعتقاد حتى
يقال ينبغي ان يراد به ما لا
يشمل التصوف (قوله
وعلم الاخلاق لا يتوقف
الخ) فلا تكون أصلية

(في)

بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيها ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم
الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما نصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام
قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما مثلاً يدل على الانحصار واما ان قول
منها ومنها يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على
عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده
الحاشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر
الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة التبعيض ويكفي فيه ان يقال الاحكام
الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التثنية والتي الظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم
قصد الانحصار لا لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حل كلامه هنا على ذلك بان بقدر المضاف أي عدم قصد انحصار
الاحكام الشرعية فبأذ كره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لسكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجهان يحمل مضمون الجار والجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى أن يحمل مضمون الجار والجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل مضاه مبتدأ يرشدك (١) إلى ذلك قول الحماسي * فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا إلا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الطرف الثاني وجملوه مبتدأ والطرف الأول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما أحد منا إلا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجلاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله وأما أن الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو أن الفقه من باب الغنون لا يبتأئ على أمور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مغلون فكيف يصح أن يكون علماً لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظناً بل وهما وجهاً مركباً وليس هو حصولاً إذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا أن يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد للبقيين ومنع كون الفقه ظنياً قائلاً بأن المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالأحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لأن المجتهد إذا غلب على ظنه الحكم

علم يقيناً أنه غلب عليه وإذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى أن شيئاً منها ظني بل على معنى

في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة مهالما يتعلق كما هو المشهور إذ المقصود بالأفادة حال أبيض الأحكام لأحال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من التبعية محكوماً عليها وأما ما استخرجه الشارح من القوة إلى الفعل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالأولى) أما بمعنى اليقين أو الملكة فإن العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فقروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه هنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقييد فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع إلى النقود والردود

(قوله أما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الأصولي العلم هنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فإنه يحصل عقيب الإدراك حالة وراء الإدراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فإن العلم يطلق عليهما) إشارة إلى العلة المصححة لإرادة معنى اليقين والملكة كما أن قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد إشارة إلى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقى علم الله وعلم جبرئيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالأولى منماً * أقول يمكن أن يقال ليس المراد هنا إيراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ما عدها ولو سلم فيجوز أن يراد بالعلم العلم الاستدلالي بخبرية ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها وبعمونة شهرة أن الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرئيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك إلى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتهى يا قوم إلا كارها * باب الأمير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال أسنة مذروية * ومنزidon شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب
قال في القاموس القماش ما على وجه الأرض من فئات الأشياء ويقال لردالة الناس قماش محرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث جمعه من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) اعلمه عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقصاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقصاً على مذهب غيره (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يعد) أي لا يعد كل البعد فن هذه الكلمة تستعمل في صرفهم فيما فيه نوع يعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اياه عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ما هو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً اعم (قوله تعلق السك بالجره) مبني على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

وما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جمعه في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اياه عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق السك بالجره (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام) لانها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام (الا اليها) فيه شر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئاً منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضاً منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانباء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الايمان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجزواً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجزور فقط كما

الحكم المتعلق المسمى بالصدق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالمعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لا يستفاد شيء منها الا من جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه النسبة فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمتهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق بكيفية العدل فكثرة استعمالهم كانت سبباً لتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) فتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضاً سبباً لتبادر (قوله يختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانباء فليس كل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشريعة على ما هو المعنى الاصل للشرعية وأنت خير بان الظاهر ان يكون هذا وجهاً لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعاً خيراً مبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوباً بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والمحجب الخيالي (قوله وان من لا يعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجتيه أو الجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوحى به كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين كيف تكفر من خالف الاجماع ونحن لا تكفر من رد أصل الاجماع واتمبده ونضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) الجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع (١٧) وان اريد أنه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمل البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجة الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث آياتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجة الاجماع من مسائله بل الحق انها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجة الاجماع من الاعراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعدده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من التشريع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان قال الاصول ليست احكاما شرعية بمعنى المأخوذة من التشريع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الاول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبينه وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا يناق كونه مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا يناق كون الكلام أشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر وصبر بعد ذلك بمبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك ووزن مسألة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسألة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالسكالات بالتوحيد والاتصاف باوصاف السكالات فانبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م — ٣ حواشي المقائد ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجة الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه قلنا من حيثية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند الجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو الموارد اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الأدلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورد اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمه البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضاً قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه مما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالسكالات الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان السكالات بعد الوجود هو التوحيد والاتصاف باوصاف السكالات ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه وامله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

(قوله ما يقال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والتقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شاعروا علماً وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت قاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه او من اولاده وهم انسان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانية عشر واما الزيدية فثلاث واما الامامية فواحدة على ما فصل في الشرح الاربعة للمواقف لسيف الدين الاهري والسكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي ا تكرار الافكار للامدي وفي الحاصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب اثبات الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فانبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاختصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يجح على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله اصفاء عقائدهم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب المهدي علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم ببركة محبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول

الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فنظن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يمد من اجزائه كما ذكره الشارح في اول شرح المقاصد ولك ان تعدم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوعات فاصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه وأشرفها تأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للدفع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثاً مستقلاً مقابلاً لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منهم اتلمذوه عن الاشتغال بنفس الكلام وتعلية وتعلمه كما سيجي عن الشارح لاعتدائه وتدوينه وان الكلام هنا في الثاني دون الاول فلا ولي ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة محبة النبي عليه السلام فالظاهر متعلق بالقول عليه (قوله ولك أن تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة بما لا يثبت له كما قال (البحر ابدى) تأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفاً على قوله ويكون معطوفاً على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالك رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسما الرجال مثل الكمال لعبد النبي المقدسي وتذهيب الكمال للمزي واجمال التذهيب لمغلطاي وتذهيب التذهيب والكشاف للذهبي وتذهيب التذهيب وتقريب التذهيب لابن حجر وغيرهما وقد هذا المحشي المعشي الخياطي في هذا الخط ولوقال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمنكف هو الفاضل الخياطي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سياتخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتمكف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشمير يؤكل ويذم (قوله فتركناه) (١٩) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتذكير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أي التكلفة فهو علة للاعراض

المعهد فيكون من موجباته وجلة أسبابه لاسكن لوجه لهذا الاختصاص لا بعد اعادة الخ لاجلة فعدمه من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي في استخراج الوجه في كون الوجه هو الاول ولعل ذلك انه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ما اذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظرا الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فتفطن وبالجمله قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين قد قدم للتخصيص والاحتراز عن الفناء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والادونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا ان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له * ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يفيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرست معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها لثلاثين سنين أثرها (قوله وكثرت الفسادي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الوقائع بانه لرعاية السجيم والفتيا والفنوي بالضم والفتح ما أفتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل محصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المدرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبانه على ما اظهرنا فبانه خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار بانه متفر في الخطب (قوله وسحوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماحه الاذان الكريمة ولا تذوقه الطابع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجشا بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى التفات فافهم (قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أي في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخير جوابه ليوافق تأخير سؤاله فبما سبق حيث قال ولفظة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج البطل وهو المساء الذي يخرج من البرأول ما يحفر كما ذكره البيضاوي في سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغفر) بالعين المعجمة ثم الفاء بمعنى المغفرة ففيه حذف وايسال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعنى الكثير أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجشا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المسامحة بخلاف تعريف القوم لفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخبالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لمعرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباين الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الشكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخبالي حيث قال واما جعل المعرف بمعنى ماسة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد (٢٠) القواعد وترتيب الابواب بأبي عنه انتهى والمراد من قوله وقد

جعل الى آخره تأكيده
هذا الجمل وأنت خير بان
ما ذكره من الاباء حق
لاشبهه فيه لان التدوين
والتمهيد والترتيب لا تضاف
عرفاً الى الملكة بخلاف
العلم وقد قال الشارح في
شرح الناحيص في بيان
قوله ويخصر المقصود في
ثمانية ابواب ظاهر هذا

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المسدودة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر
أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن
الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة
ومن قيل التعريف بما هو المقصود الا هم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً انه ما يكون المقصود
منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن
المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل
البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل
تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم
اليه جزءاً منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه
على هذا التحقيق ونجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف

الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار (لعل)
حملة على الملكة وجوز حملها على المسائل مع ان قول المصنف ويخصر في ثمانية ابواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى
فلا يرد ما قيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية (قوله وما اشهر) عطف على تعريفات العلوم أي يقتضي ما اشهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها
(قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي
المسائل اشتمال الشكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المعرف هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات
وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فان دفع السؤال المورد لكن لا ينبغي عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف
ظاهر وتفسر بانه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله ونجعل المفيد) الظاهر انه يحمل الافادة
هنا أيضاً بمعنى الاشتمال اذ لا معنى لافادة معرفة الجميع التي هي الشكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وأنت خير بان هذا التوجيه
ليس ما ذكره الخبالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناه وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكل وههنا
معرفة الشكل فيهما بون بعيد نعم حمل الافادة على معنى الاشتمال تكلف وتفسر كما لا ينبغي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريف لالحياي حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذان فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في افادتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه ومسبق منه في الحاشية المتقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا في واد وذلك في واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما نوهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن خروج كلام المخالف عنه حيثئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن چلبی رحمه الله في حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لاختلاف في المقائد وأجيب بأنه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للعلم بمعنى الملحة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسهه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عنيد من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم (الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شيء بلقط يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ابراث القدرة على الكلام متجدا في المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهى قد بر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قبل (قال الباري في هذا الشرح) قبل فيه بحث لاننا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكمال والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلتفت اليه كما نوهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها) وهذه وجوه خمسة أخرى للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشيء بلقط بقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الاخص بلقط الاعم (كفوى)

(قوله للمعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج إلى تكلف فحاصل هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد ويمتزته في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله إلى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فإن تلك الأجزاء وإن كانت في حد ذاتها الفاظاً إلا أنها بالنسبة إلى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه أنه كان الخ) الظاهر أن هذا اعتراض على الوجه الأول بوجهين حاصل الأول أن تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر إلى المتقدم وحاصل الثاني أن الكلام في قولهم الكلام في كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه إذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه إما هو المرفع باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المرفع به واللازم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريد عن اللام حال العلية إذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين إلى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خير بان هذا لا يلائم قولهم بأن علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الأكبر ويعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه للرسالة الوضعية قد حقق في موضعه أن المرفع باللام المهدله وضع

لنكتهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع إلى هذا العلم للمعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها (الثالث) أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام بخلاف الفقه فإنه يفيد العمل مطلقاً (الرابع) أنه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس) أنه في إفادة الاختصاص بالمدلول كلام الاختصاص في إفادة الاختصاص فيها بين الأشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الأول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال إلى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه أنه كان تسمية المباحث كلاماً فرع تسميته كلاماً تسمية للأجزاء باسم الكل تنبيهاً على أن كل جزء منه في شدة الحاجة إليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل إطلاق الكلام على حصة منه بمؤنة الالف واللام فإنه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المرفع باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع والخامس والسادس من قبيل تسمية

تركبي لاسكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضماً عاماً يعني أن رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه السكلي كذلك وضع في حال مفارسته مع اللام لاسكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقه على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لأن تعيين الشخص يجوز أن يكون مفهوماً من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج إلى القول بوضع آخر في المهد الخارجي انتهى (١) وقيل إنما يحتاج إلى إثبات الوضع التركيبي له إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي ليكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما إذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج إليه لكونه مدلوله حينئذ قابلاً للتعيين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لأن الكلام موضوع المسئلة) يعني أن الكلام موضوع المسئلة في مسألة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى أن مسألة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فإن جزء الجزء لشيء جزء لذلك الشيء (قوله لأن الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء الا بدارته سبب لذلك الشيء واما الرابع فلان الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ماهو الدال انما هو الالفاظ الموضوعه بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه هو الخامس والسادس) وما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قيل تسمية الشيء باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله ان سببية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته في الاخيرين فان الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لازام للفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حيثئذ يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه نظر أما أولا فلانه يكون

هذا الوجه حيثئذ بيان الوجه
التسمية بالكلام أولا
مخالفا لآخوته واما ثانيا
فان الاطلاق عليه
لا يتفرع على كونه أول
ما يجب من العلوم

الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول بهم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اطلق عليه أولا والالفا اما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أعلي

التي تتعلم بالكلام بل لا بد وان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بان الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب وممنه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما ثالثا فلما قيل الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم وتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لما ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حيثئذ في التسمية وعلى الثاني لما ذكره ثم خص به اذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز قبل هذا التريد توسيع للدائرة والافلاشك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لصاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضامماً لصاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أعلي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ما قاله الكسني من ان الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع محصله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبدی) (كفوي)

١ قوله يقال كونه أكثر) فائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع ما يتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقضى منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة واذارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يتحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلي * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارة وات خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يتحقق يفي عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه أكثر) أقول قول القائل (٢٤)

ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل بجتهاد بخلاف الكلام وقوله لا يثبت على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يعمل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليبضاوى في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبت مقدمته فتأمل وتفصيل

(قوله)

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون

الكلام أكثر نزاعا أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمضى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعا محل تردد فرد به بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذکور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فجعل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وان لم يثبت التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبد الرحمن الكردي الآمدي هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يزد هذا القيد لاحتج الكلامه وليس كذلك لا يمكن ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام الحشوي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله لهذا قال وكانه يريد الخ ولم يحزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا البناء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة ردiffe الآتي أعني قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية في تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزءاً من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسألة الكلام قائم جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين في الكتاب كما سيترتب به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً فن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) انما قال معظم خلافاته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذا منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ولا يخفى ان المقصود ان ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالسكالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تنفي به العبارة اذ من الفرق

(م — ٤ حواشي العقائد ثاني) (عصام) المتأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظاً يصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك الميزة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا الحشوي العصام فذكر هذا كذا لكلام القدماء وليس امراً مشتركاً يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قبل مراد القائل ان التسمية اولاً وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء وانما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى يخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيبي منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انها جماعة واحدة فان السكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليلية في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض هنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيبي منه ان المراد بخلافهم تبين ان معتقدات الغير يخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه تعليل لجرد ان لها معتقدات تخالف لاعتقاد القدماء فيصح ان يبين في الكلام ان معتقداتها مخالفة لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافرادة قال (الباري) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز فتأمل (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالبين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بان المراد بالسنة طريقة نينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي اعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلي هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه أنهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معنى لعدم من الحكماء وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعني ان تخصيص الزورود بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقاً مع انه ظاهر الكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتبة الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافة وان كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاة اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي نحى جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المفصلة اعتزله (بيك سوشدازوى) قالعربي اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن مجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الانساب يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبتته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزل بين المنزلتين لم يرتكب الكبيرة والمراد به الوساطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال

به السنة فتأمل فعل الاول يكون قوله وكأنه خص التعرض الخ جواباً عن هذا المذكور وعلى الثاني جواباً عن مقدر كأنه قيل لم خص الزورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فأجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لهما اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستغترق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق

(بعض)

الناحية هي ما أنا عليه واحبابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن

البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعبدية الخوارج وجماعة اخرى برجنون الكبار ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا ان نعتقد في ذلك ففكر الحسن وقبل ان يجيب قال وأصل اما لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزل بين المنزلتين قائلاً ان المؤمن اسم مدح والفساق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا وأصل فهكذا سمي هو واحبابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفاً (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (يجعل العربي) بالياء الدخول على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قربا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيحي) أي في بيان قول المتن والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أول من مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يملون الاعراف ويمسكون
الفرقتين في الجنة والسعي وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولم يتعرض
لها المحشي لعدم ثبوتها عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير
مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في
النار عندهم بمد مكنته في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلداً في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً فالاولى ان يقال لانهم
يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره
ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر المجاهر كما في قول
الحسن وفيه انه لا يدفع
به ذلك التوهم لجواز ان
يتوهم ان المراد بالمنزلتين
هو الايمان والكفر
المجاهر به فأمل (قوله كما
سيحي) ان مرتكب الكبيرة
الخ) فيه ان ما سيحي ان
مرتكب الكبيرة منافق
عند الحسن لا انه ليس
بمؤمن ولا كافر بل منافق
والقول بأن القول بكونه
منافقاً يستلزم القول بانه
ليس بمؤمن ولا كافر
المنافق ليس بمؤمن لعدم
تصديقه ولا بكافر لاجراء
احكام الاسلام عليه ليس
بشيء فان اجراء الاحكام
عليه ليس الا لظهاره

بعض أول من مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد
في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيحي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة
ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة اصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله
الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به
الا الفاسقين) عن كتاب الفرر والدرر للشرى المرتضى الشيرازي ان الناس اختلفوا في اسماء اهل الكبار
من اهل الصلاة على افعال فالحوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه
يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين
غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان
حكمهم حكم المؤمن في انه يتأكل ويوارث ويصل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو
كالكافر في الدم والامن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى
على ما نقله الشارح عن كتابه الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة اصل مولى
بني مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالفزالي لانه كان يجلس بحاجس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان
مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أباهاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية
وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم بهذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال
في شرحه للكشاف قال عبدالقاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال
اعتزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

الايمان (قوله وحجة اصل) لا وجه لهذا النقل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من
الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على
تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معنى كونهم
بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف)
متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي الباري والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول
كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض
هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال هنا للمعتزلة عن الايمان لا للمعتزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله الى
سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آبدى

(قوله عن كتاب الفرر) للشرىف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذکر رأسا في العلم والعمل ذهب أهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله) لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب (٢٨) العاصي) هذا وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل وقوله وفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الفرر انه لما قال واصل بالمرزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو فقرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت للمعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد) لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات القديمة عنه (في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض والطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضررة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف والطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما أنهم أصحاب العدل الغير الجائزين أو الثابتون على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم أنهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبت التعلق والتشبت بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبهم وسفالتها في الفلخفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الآن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من الجن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجباي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بنحوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقية قرب يعقوبا ولا قرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجري في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي متفاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يتاب بالجنة) أي في الجنة والا نفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد قال (البارقي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن أمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلافهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون افعال المخلوقات بخلافهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك يتنافى توحيدهم ويبطله ورد بانهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين)

انه بخفيف الباء قرية من قرى شستر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ) (ولا)

يريد بيان مقابله للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله نفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب قدبر (كفوي)

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه أن المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو أنه لا يخص العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير في النار غير ظاهر ههنا إذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني إيماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله أنه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراد الله تعالى من أنواع العقاب قالت قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع أن الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علماً لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العملية وإن كانت قد تشمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والآن نفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم إلا أن يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لا قضاؤه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكانه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير أن لا يثاب ولا يعاقب أما خارج الجنة والنار أو داخل إحداها والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم أن لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك يتنافى كونهما داري ثواب وعقاب مع أنهما دارا ثواب وعقاب بالانفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ودفع المناقاة (قوله لا اخذ)

بالمعنى المبني للمفعول (قوله

وفعلها) أي فعل البهت

بمعنى الأخذ بفتة والبهت

بمعنى التحشير (قوله يقال

قد أطال الشيخ) قال

(صلاح الدين) وقد أخطأ

الجسائي في الجواب عن

الثالث فخره الى البهت لانه

لوقال في جوابه يقول الرب

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس يثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فإن الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثاباً والافوه غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد إذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طمنت في السن (قوله فبهت الحيائي) البهت كالتصريح الأخذ بفتة والحيرة وفعلها كالم ونصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الأشعري المسافة على نفسه في الزام الحيائي ويمكن الزامه بأن الأصلح بحال العبد أن لا تقع عنه معصية وإن يكون في غلبة العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لأن للعبد اختياراً تاماً على أصلهم حتى يعملون ارادة الشر منه غالباً على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

الابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الحق لم يرد عليه الا لزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة فلما ممنوع بل وجوب الاصلح إنما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حجبتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء * أما أولاً فلأن اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفیان فيه قطعاً وأما ثانياً فلأنه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتنى الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلاً من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الاجهاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا تخصيص فتأمل * وأما ما قيل من أن للجسائي أن يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتنك صغيراً لفاتنك اللذات الدنيوية والاخرية جميعاً لاني كنت اعلم أنك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبراً لتنتفع ببعض اللذات فسو ظاهر ناشيء عن عديم التدبر إذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وأنه مختص بأطفال الكفار

(قوله قيل لا يلزم الخ) (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في أنه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحيائي ظاهر غاية الظهور فلا سم تأخير في المسعى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فرعاية مصاحبة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والعلوم انه استعمال كلام الحكم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكم يعني ان ترك الخير الكثير للنشر القليل قبيح عند الحكم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب الجبائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن مانا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكفران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سيئاً لكفرهما فاعلم عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سائمة ثم أبواه قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا

لا يمتنع فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كافراً فإذا يقول الحيائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصاحبه (٣) نسله أحياء هم أي أحياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون أحيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وأما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحيائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولاً فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجباً على الحيائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لسكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اوله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقائه فرعاية مصاحبة كثيرين ذات الاصلح له ولا تلهي فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سبباً وهو أسناد الاستاذ أبي أسحق

(الاسفرائيني)

دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصحابية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والتصيحة وغير ذلك غير مقيد اذ لا توقف لذلك على أحيائهم فالأصلح للكل امانة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يمينهم كلهم قبيل امانته في حال صفه ثم يمينه صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصالح آخر فوجه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

(كفوي)

(١) لان اسم القائل ولي الدين بمعنى ناصر الدين فلذا قال نصرنا (٢) حيث قال وأما الكفار حكماً كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهى (منه)

(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهر

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان ابا منصور المائريدي تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تلميذهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان تجعل المائريدي داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه اول من سمي الخ فغير مسلم فقم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا على الحياتي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفة) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المنتهيين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم قرض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاحشة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي ومن الجهة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

الاسفرائيني الذي هو واحد من آباء الدين أفتخبرهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكنم الحق وان كان على وهو خير عصام يمتص به لدي والله الحمد على خير نصحه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولاد فلا يرد تسمية المائريدي أيضاً بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل المائريدي داخلة فيمن تبعه لانه اول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيى ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الأستاذ ابا اسحق الاسفرائيني اسكنها الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل والهلوك ذكوة في تفسير قوله تعالى وحضمت كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون لتتمكن من رد مذهب المعتزلة المنتسبين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثر في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله لتتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولى والفرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جملة كلام المتأخرين بل لاحقة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبعيات والآليات والرياضيات فسموا المجموع كلاماً فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخاطئين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كدوي)

بدعة مذمومة وان لم يبق دليل على قبحة تمسكاً بقوله عليه السلام ياكم ومحدثات الامور ولا يملون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

(قوله ان أكنم الحق) وهو هنا عندهم وجوب البهت على الحياتي وقد صرفت انه ليس بحق نكأ الله تعالى ان يرينا الحق

(قوله مساعمة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله فخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع إليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المساعمة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشئ والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الحق) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للخالق واثبات الحدوث وصحة الاعداد للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكاستغناء الجبال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تتعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك الملمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز انفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلناك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شئ من بينك القيسيتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح في شرح المقاصد بأنه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما صدروا (٣٢) بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر ثم قال ولو سلم انها من

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن

مساعمة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطاً في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأيه وهو هنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لان وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولانه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا أن يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبدئية في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجتري عليه الا فاسق أو متفلسف ياحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لا يفوه به محصل أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فعنى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلاً فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالفعل الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله غلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم لانه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلاسفة المنوع عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكره والنزام ذلك في حق القدماء مما لا يصح (٣٣) عليه الاجترار من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتعبيره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة المنوع عنها في الشرع فلا بد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لا يلزم الخ) أي يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة المنوع عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزءا منه) أي من

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع أنهم يمتنعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلاسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والاهليات وبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهيمه الاتمينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تنلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوع ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الاحججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤبدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التمسك بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طاب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م ٥ حواشي العقائد ثاني) (غصام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندی) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومته لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني ان التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقابلة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد وبمجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ما هو الاعم من الشرط والاضطر (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خبر بأنه لا يجوز التقايد في باب العقائد فلهن استدلال كما يدل عليه ما سنده نفاً عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهم بطريق التقايد فالاستفاد مما روي وحسب اتحاد المعتقد لطريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمعنى هو النظر والطريق الموصل للمعاني هو التقليد انتهى (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لان سلم صحة وعلى تقدير صحة المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والافتقار له (١) على انه خبر آحاد لا يمارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المتع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) الحدثات والظاهر من تقريره ان وجه اولوية الثاني هو تعميم المستدل به

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو الحدثات نفسها على ما سبأتي وانما استدل الى الوجود تسامحاً اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به تأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

قال عليكم بدين المعجز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المساميين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود الحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالحدثات لان مبني الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعلم الاستدلال بوجود الحدثات وبأحوالها وكأنه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود الحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشرح بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم بالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمي كالسكلام

(وحشر)

مفعول كالمبني لكن الظاهر انه مصدر مبني فالعنى لما كان

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعلم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال الحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتبني على وجود الاشياء كما لا يخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لا يقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لا ينافي ما عداه (قوله ليشرح الخ) تعليل للنفي لا للمعنى وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود الحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشرح الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو اول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو اول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها والثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجهاً لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضاً ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضاً ذلك بل ظاهر عبارته هو اول الطرق (قوله كالسكلام) ان أريد أن السكلام سمي بتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمي بتوقف على الاستدلال عليه بالسمع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والافتقار له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لان التنبية الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله بتحقيق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لا ينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات اذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السميات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيثير اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وذلك يتأني حصر مبني الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبتبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجي منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان بناء قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على ضلالة وصدقه لا يتوقف الا على (٣٥) المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته

دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السميات وهو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والظاهر ان تقدير قوله ثم منها الى السميات ثم الوصول منها الى السميات لان الاستدلال منها والا لكان المناسب على السميات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبية على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالنبية لا بالتنبية الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبية لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبني علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لا حاجة الى قول المصنف والعلم بها متحقق لان التنبية على الوجود يستلزم التنبية على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبية على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفاً على التنبية والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبية يقتضى سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالنبية (قوله مسامحة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال أهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو المقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السميات فتذكر اشعي (منه)

(قوله والقول باحتمال الحق) قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الحق جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل واخبار الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيدا للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الالباب الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالطلان لا بالاباء وما ذكره المحشي كالدين الاسود والمحشي ابن الحيار من انه لا بعد في قوله والالهام الحق ففاس من عدم معرفة الالباب وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الحق مقصودا بالقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للمعنى ويحتمل ان يكون قيدا للمعنى وان يكون قيدا للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضير في قوله عنده راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المعانيب فانه يمنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسمائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتمييز على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتمييز عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا طاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباب رعاية لسكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الحق وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الاقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد

ان يرجع الى ما الى كليهما (قوله من فتح الباب الحق) بخلافه على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول)

(قوله يمنع قوله خلافا للسوفسطائية الحق) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لا بعد في ان يعمروا عن انفسهم بأهل الحق وضعا للمظهر موضع المضمحل لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الحق) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعنى ان الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباب ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الحق وقوله وقد يفرق الحق كما قال المحشي الخيالي (قوله بعبارة اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور يفيد الحق (كفوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على المتصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الفهم لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعاً فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو مطابقة الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع مطابقاً للواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء ونفسه نعم يلزمه تفسير حقيقة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقيقة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قالوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الخ) لا يخفى انه

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مساححة أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله الاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لا فائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضاً كما لا يخفى فتفطن (قوله قلت

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب يمكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية النقص ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مساححة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة الاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة بتحقيقه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقاً لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ونجمل أصلاً للواقع في الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضاً ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيهاً على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المبالغة في ثبوته (الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضاً افادة تحققة بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلاً واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فيدل على انه بحيث صار مستحقاً لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقيق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافياً لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافياً لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجهاً لا مقام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الأجناس فتدبر (قوله تنبيهاً على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ما هو لان ما به الشيء هو هو يعنى السكلي والجزئي والماهية شائعة في السكلي ومفسر بما يقع في جواب ما هو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على السكية التزاماً تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوتيجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم السكية التزاما انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة للمعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليرتب عليه أنه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل إنما أراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصل في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمعقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المعقول في جواب ما هو أمراً بمعقولا وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق

فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحشي

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور بما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالباً على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين معنى الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يحجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف بما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان شككم (مشتقة) في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال بمقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر ان وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبها على لعله للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه تعليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الذين)

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية اعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحق تاء التانيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مانوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله في اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة واصله مائة أي لفظ يحجب به عن مسألة بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اباك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال فكيف أخذ بالحق ياء النسبة وتاء القل من الوصفية الى الاسمية بكيف (١) والكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال بك جعل بالحق ياء النسبة والتاء بالفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الاخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية السكية اسم لما يحجب به عن السؤال بك كما أن الماهية اسم لما يحجب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يحجب به بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على الجحني الخيالي بان ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاختصارية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجدل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد الله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خير) بان المناسب ان يقول اولا بعد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هو (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير) من قبيل عطف العلة على المعلول اي في صحته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واطن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماء بالحاق ياء (٣٩) النسبة به بالحاق الهزمة ايضاً لان مثل ما اذا

اريد به لفظه كما هنا يلحقه الهزمة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائة أي لفظ بحباب به عن السؤال بما قبلت الهزمة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اباك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه في حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم

مشتقة عن ما هو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكانت اقل اعلا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللفظ نظر ولا يوجد له نظير واطن انه منسوب الى لفظ ماء وأصله مائة قبلت الهزمة هاء كما يقال هياك في اباك وله نظائر فانه يقال لما يحجب به عن السؤال كيف كيفية نسبة الى لفظ كيف وما يحجب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بآتيه للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء وآتيه للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلة هذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لا قادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء وبما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

لما يحجب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يحجب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وناء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله ما به الشيء هو هو الخ) وقال (البهشي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على التيم يسئني انتهى فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بآتيه للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد التفسيرية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهوم الانسان والانسان متغايران كمفهوم الانسان والانسان الناطق وان اريد التفسيرية بحسب ما صدق عليه فالتغاير بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيقاً (كفوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله ما به الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاحصرية ولعل المراد به المحشى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحدف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحدف شهر منه على ما حققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله بمحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع وانما سمى امكانا عاميا لانه المستعمل عند جمهور العامة فاتهم فهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بممتنع وما ليس بممكن المتع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة الذاتية

الا ثنائية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالعني ما يتحد معه الشيء وليس شيء فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل اما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن ماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ان الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ماهو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مقابلة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) بمحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

عن الطرفين أي الطرف الخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدون هو ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدون هو وان يخص تصور الحيوان الناطق مالا يمكن تصور الانسان بدون هو وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد انما هو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره وايضا يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله السكستلي قال الفزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائص الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالسكنة كما ذكره المحشى الخيالي ولو سلم فالحیوان الناطق لا بد وان يتصور عند تصور الانسان غاية انه بالاجمال كما قاله المحشى الفزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدون هو ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره المحشى السكستلي

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان واجباها له لئلا بضروريين فيها متحدثان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمي خاصيا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا متنع والممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنع ان لا يكون واقعا على المتنع وعلى ما ليس بواجب ولا متنع فكان وقوعه في حالته على ما ليس بواجب ولا متنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة ايجاد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوقة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينعكس لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينعكس لدفع الخ) هذا رد على الجبالي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله بخص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورها بدونه فان البيان لا يشمله فتدبر (قوله كذلك) أي اخطارا يعني انه يجب حمل قوله ما يمكن تصور الانسان (٤١) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنهه وايضا والضحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص مافي قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض وينجيه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما بل منفصل للماهية كما عرفت وتخرج عنه الوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينعكس لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى التزوم ان يكون اخطارا الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي

(م - ٣٠ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) الجامع المانع بمنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص مافي قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لا تضرب دخول الذاتي فلا ينعكس قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل للماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحبوان الناطق بالنسبة الى الانسان . انه يمكن تصور الانسان بدون الحبوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه الوازم) يعني ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج الوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينعكس لدفع الخروج) أي لدفع خروج الوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره وبدفع خروج الوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان تصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قيل ان المستلزم لتصور الوازم انما هو تصور اللزوم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ما قيل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه المتع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المتع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفوي)

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله ولا يتفق ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ لعل عدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا لعل قدر اعني قولنا قلنا واعتبار الشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من الشخص المركب من الماهية والشخص فتساع اظهر المراد والمراد بالاعلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض ومرة على وجه الجزئية ودفع هذا الاعلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيرد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد الشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور الشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والتصبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والتصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعة فبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والاخر على التساوي فينشد يحصل بينهما التقاير لا المينية لكن هذا خلاف الظاهر من عبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الخشي الاشاعة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشئ) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الوجود والمعدوم. المحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شياً بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل. وجوداً كان أو معدوماً (قوله على ما جوز به البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (وفي الدين) (قوله كما في المتضايين)

في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلاً ولا يتفق أيضاً ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الثاني لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان تصور كما في المتضايين فبالم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصاً وكونه متشخصاً عبارة عن كون الشخص بمعنى التعين جزءاً منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من الشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعة أيضاً والا فمعد المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفسطائية على ما جوز به البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتبيين فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود

(من)

فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالحمول

الاهم لان يقال انه نظير لا تمثيل فافهم (قوله في العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضوعين بمعنى العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضوعين بمعنى العروض يحمل الشخص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط الشخص قريبة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يتجه ما قيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضاً على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان اعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالف السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث قدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله علي من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقرار اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً فيفهم فهمه من ذلك اللفظ لانصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالسكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء مابنة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله يمنع الترادف) أي بين الوجود والتحقق والثابت والكاثر فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال السكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والسكون يمنع الترادف وان استعمال السكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والسكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفهم في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلّي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلّي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قوائم الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغواً اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاد المأخذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال السكون الخ) يعني ان التغاير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين السكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير الباين يدل على تغاير المفهومين (قوله والسكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله علي من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان الخطاب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يحمل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغواً وفيه انه لا مدخل لان يعتقد الخطاب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان وان لا يعتقد في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلامدخله في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احدهما في عقد الوضع والاخرى في عدم الحمل لانه ان اخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجوداً وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري تمتع وكل تمتع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشبهة وقرره هذا المحشى في حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لا مدخل للاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع وانصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كلامدخله في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا الممتع تمتع وامثالها فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضى وجوده وانصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضى الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) فيكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلا يتحد الموضوع والحصول فلا

يكون لغوا وانت خبير بان هذا التوجيه يحمل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ما ذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله ما نعتقد يحتل

ان يراد به ما نعتقد بحسب بادي الرأي وما نعتقد بحسب تدقيق النظر وما نعتقد بحسبها جميعا (قوله فلا يكون) (وتوهم) التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقد معاصر العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مزية في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقد حقائق الاشياء والى تعليل انصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك بدل على انا نعتقد حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عده جواباً آخر من عند نفسه لكان اولي (قوله المكتسبة بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكتسبة بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جداً بهذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كفوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها قدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ما ذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وتانيهما قوله ولك ان تشكف الخ والمراد بالاشارة ما ذكره بقوله فلا يكون التعبير الي آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المقيدة بما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جمل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب ان يحمل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ما أشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره هنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانياها يجعل الكلام مختصاً برد التديية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (١٥) امر كلي شامل له ولغيره وهو

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تفعل عن الآتي التي تقتدر من الفواص المكثرات لحل الدرر من اعماق البعار فانه لا يمكن ضبطها اسكرتها عن الانتثار وغاية امره حفظها عن الانكسار فمليك الجمع بأن تنظر بمحنة البصرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جاب الموضوع بحسب الاعتقاد و ارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجاً الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجاً الى البيان أصلاً ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم محتج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت فانظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو التيجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما تقدمه حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقيد الطرفين بالطرفين المتغايرين أو بتقيد المحمول بوصف محض فتدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقتد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة و واجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر السكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فمحتاج الى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء لذات وتلك الصفة معا اعني وجوب الوجود وان لم يتحمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا ما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون وجوداً أو معدوماً واما ان كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونعني الملازمة مستنداً اليها انما يتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا كذا في شرح القسطاس

ما جعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة و اريد بموضوعه ما صدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط وبأبواب المحمول له اثباته بحسب نفس الامر وان قوله ربما يحتاج الى البيان في معرض التعليل لقوله وهذا كلام مفيد ومعناه ان هذا النوع

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومتبعوه من محققى الأشعرية ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فتمه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ عبي الدين العربي فى الفتوحات وقال ان الدليل الذى ينفي بقاء الاعراض بجري فى نفي الجواهر (قوله وبعض أرباب الجواهر الخ) يريد به الرد على الحشوي الحياى ومن تبعه كمال الدين بن أبى شريف القدسي فإنه تبعه فى أكثر ما فى حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بأنه لا يحتاج الى الدليل ينفي استدلالهم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً أنا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تلميل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما جمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) أشهر) يرد عليه ما ذكره الحشوي الحياى فيما نقل عنه من ان البناء

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما غلبا نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد وإنما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نقياً لتأويل أشهر فى اتحاد المسند والمستند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وإنما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية إنما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها إنما خلافهم فى أصل الثبوت وبعض أرباب الجواهر هنا خيالات وأوهام قادها من تبعه فى تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة لخصائص الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للأمور النابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلتغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات للأمور النابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

عنى ما لم يذكر فى الكتاب بما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فإنه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشتهر حتى ينفي عليه النفي فى قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ وأيضاً لا فائدة فى نفي ذلك التأويل فى هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل

لفظه ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل (١) (قوله إنما يقابل مذهب من ينفي الخ) فى (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبه الوجود فى احاد الزمانين بما فى الآخر لا ينفي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قادها) أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاهوام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو الحشوي البحر آبادي فإنه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالحشوي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتيهما لبيان حقيقتيهما كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيقتيهما يشمل جمع المتنافين (قوله وبناء الجواب عليه) بقى ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير متبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك إشارة الى جواب آخر تحقيقى بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس بتحقيقاً ومرضياً عنده فان مناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العتوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهو ولا بد من

(١) إشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بأن العلم إنما ذكره هنا تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة فليثبت له الاحوال ولعل الشارح لأجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضرار كما سيصرح به الخشي هناك فالتنظر (قوله كما قيل) قائله الخشي الحجابي حيث قال وقيل (١) الضعيف لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والنمخل حينئذ (قوله تمحل) مخبر ومبتدؤه قوله وجمله توجيهاً

ذلك ولعله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحقيقة الاولى لا بالاخري وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه الخشي من قول الشارح ونسبه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله وما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون للنشأ لسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

وما ينبغي ان يعلم ان للنشأ اعتبارات يكون الحكم به على النشأ مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادها رداً على الغنادية والغندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن الاثني أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتجج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجمله توجيهها بل رجاء ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير بقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على استفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليها كما مرّت الإشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لتلايق الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التحمل هو ان الاضافة ههنا انما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كفوي)

(قوله مثله) أي مثل التمثل (قوله أو لانها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لانها لطافة كالا بخفي وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل الحنفي المشهور بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على الحنفي الحياي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على الحنفي الحياي حيث أورد ما هو متدرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن أن يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله ان يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلأنه برد عابه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهما متحقق وأما ثانياً فلأنه ان أريد القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض السكاكين كالآليات عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قيل وبالحكمة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وان أريد القطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من المعنى بعيد عن

عبار الحنفي القزويني جداً ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورهما تفصيلاً) فيه أنه ان أريد أنه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع إذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالعالم بالحقائق والفرق تحكم وان أريد أنه لا يستدعي مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في المدول

مشله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ناسبة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ناسبة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورهما تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بنفس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع أنه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالاً فانها متناهية ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تشكك عنه وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تفدير الثبوت فتدبر في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موحجة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لسكان فيها لطافة ولا يراد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتحسن التوصل بذلك

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب بما قال محمد الشريف متبادر مستدل لانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم يتضمن (الي) الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لانه أنفع) لافادته تحقيق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدبر في قول الشارح) فيه ان اندراج في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً متطرفاً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال الحنفي عوض الدين ويحتمل ان يكون مفعولاً له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جملة تعليلاً لال المذكور في المتن وان كان أبعد أقرب من جملة تعليلاً لقوله الشارح ان المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى (قوله لا يصح الا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح أي وان صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لانه الخ) تعليل لعدم صحة الاكنفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللا أدبية لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتدبر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعاً الى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحنفى) أي المستقصى (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال ردّاً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل سمووا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعها (قوله لا يغيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ما قال الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعبان فن (٤٩) قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام

وين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله اشارة الى أنه اذا لم يحجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يحجز ارادته هناك أيضاً لذلك ويحتدل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم الاستدلال فيها شيئاً بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان حصل ما يقال هو ان تخصيص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد

الى معرفة ماهو المقصود الاعم لانه لاتنافي بين الفرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيد بناء على ان الحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشئ لان سباق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينبغي قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الحنفى بتفسيره هذا ويتقدح منه انه ينبغي أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس بالكلام يتم من غير اليأس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه طوليل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال ردّاً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافاً للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لمفهوم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها ونسائها في القوة فالأظهر أن تحصل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالأظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلاً فرجمهم في مذهبهم عناد كل حكم لا آخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيما وقعوا نظراً الى أن الصغراوي يجحد السكر في فقه مرأ ونحن نقول بحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى

(م — ٧ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر انه هنا أيضاً محمول على ذلك مع أنهم ينكرون حقائق الممدومات اثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نقياً أو اتسافاً ولا يخفى ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام الفائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والأظهر ان تحصل الاشياء هنا على المعنى الاعم فمليك بالانصاف (قوله ونحن نقول بحتمل الخ) هذا مأخوذ عما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من جهة ما قبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الثبوت عليه بمنزلة الثبوت على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقبل الخ) قاله المحشي الحيايى (قوله يقال هم افضل السوفسطائية) أي اللادرية هم افضل السوفسطائية يريدونها البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجي (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه لا يرد هذا السؤال والجواب بعد ما قال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد القولين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر عطائقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يزيدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا يثبت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت للمعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بالاثبوت للمعدوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله ويرغمونه شك) مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالباطل ولا بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصقراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من الشارح حينئذ اعتراضاً عليهم لا يباين لمذهبهم وذلك يتأني سوق عبارته قطعاً (قوله لا يوصف بالباطل ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء وتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولاً فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بأنه لا يوجب الانكار والظاهر

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك اتما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللادرية مع ضمنية ان مالا دليل عليه ليس بثبت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم إيجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجي من الشارح حيث قال قلنا غلط الحسن في البعض الخ وأما ثالثاً فلان منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثبت ولا شك في إيجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فبقى أصالة المدم فرجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض و اشارة الى عدم إيجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيته ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويشعبدون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفسطايم معناه غم الغلط والحكمة المموجة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وامثلهم طريقة اللاادرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواضع بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويشعبدون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لافي رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي فرد دعواهم لسكانه وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال وانهم انما يجواب عن هذه الشبهة يفيد غرضهم وبحصل مقصودهم كما قرروا في كتابهم فالصواب ان لا يتشغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يمدوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبدهييات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينفع في دفع الابرار المذكور (٥١) بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى

قوله وازاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل للمقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند ارباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه المعارضة انما تفيد اصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللباقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله انا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالبيان أو اليان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في محضه في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببدهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركة

بالضرورة) قيل الضرورة هنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البدهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاادرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه بنافي ما ذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم وما سيجي منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول مجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاما هو منشؤه ودعوى اللاادرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لا يوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لا يثبت مدعانا لارد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو انما نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من العيان أو البيان (قوله لا يكون باطلا) لم ان يمتدوا بهذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن في محضه) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كنفوي)

(قوله لانه غير داخل في البيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان أبواب المناظرة ياملون البداهة مماثلة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد ههنا من أمرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الالزامي موجبا للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضاً بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرتة وعناده فإنحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يتحقق) (٥٢) تفسير لنفي جميع الاشياء وإشارة الى انه بمعنى السلب السكلي ليظهر

لانه غير داخل في البيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رست فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجي وان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم إشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فقابله بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا نتحقق ان قوله الزام ليس بجملة خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي التمسد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع التقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا ينبغي انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره لزوم الايجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الح) اذ مبناه رجوع الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لا يستلزم ثبوته) أي ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) بينه القزويني بانه اذا انتفى نفي جميع الاشياء لزم ان لا يتصف بعض الاشياء بصفة النفي فلم يكن بعض

الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في) أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق النفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع التقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء يعني انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حق النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع التقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاءه يستلزم الثبوت كما مر كفوى

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالتزام وذلك حيث قال إن العندية لا بدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالتزام بل يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المعتد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالتزام لهم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالتزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالتزام على العنادية والعندية) ان اريد انه ذكر فيه انه يتم الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سببا اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انها يشتركان في التناقض والاشترار في التناقض اغتر الاشتراك في الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتاتين وان اريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهم اعمهما أو هام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

المقاصد قال (قره چه) في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والآن تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالتزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فسادفه فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو اعانيم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازميتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا يتحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالتزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذاتها لا ثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوت تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالتزام عليهم ولعل لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا مما ألهته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالتزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالتزام ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالتزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللا أدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدرية فيبعد كل البعد فتدبر كفو

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله بما لا يتنافى الخ خبر المبتدأ
 فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير النافذ وهو
 سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواظف بعد ذكر كلام النافذ وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاخصن ذكره
 هذه الاقوال عند قوله وانما كما لا يخفى (قوله ويكون الكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالفاء جواباً لما
 (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطلاً من مذهبي أخوهم وليس كذلك لاسباب اذا كان أمثلينهم
 بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك ان تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين
 بالدليل الالزامي أراد أن يبين ههنا بطلان مذهب الاادرية بردهما تحسكوا به ليم الرد على الثلاثة جميعاً والله دره حيث أثبت المطلوب
 بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم أشار الى رد الاادرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذ مال
 ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والانتباه ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلاً تاماً للاادرية بلا ضمية

<p>ان ما لا دليل على شيء منها يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل الاادرية بلا ضمية (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان الاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله بما لا يتنافى يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وابطاله</p>	<p>السوفسطائية فانما بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو تقول هذا دليل الاادرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضمية ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل عدم ودليل ان الاشياء ثبوتاً تابعاً للاعتقاد بما لا يتنافى دعوى الثبوت في نفسه فلا يهيم التعرض له لمن يدعى ثبوت شيء في نفسه قال نافذ المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشهات تضليل لطالب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم الثبوت فيها برومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول فذكر هذه العكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعتل عالم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط بجرته ان يبنى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط بكلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس ومن الذين ان اطلاق الغلط من الاادرية بناء على زعم الناس وكذا تقابل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكاً كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشوراً لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصغراوي الحلو مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لان لها ثبوتاً تابعاً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي</p>
--	---

ههنا لانه لا يتنافى مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواظف (قوله بناء) (والبديهي)
 على زعم الناس (قال) المتلازمه (لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً يتنافى دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان
 الكل مشكوكاً عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الكل) عطف على لم يعلم
 والظاهر وكان الكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من الاادرية أي
 ومن الذين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكشوراً (قوله)
 لان اكثر الاحكام (بل كل حكم غلط وهم وخيال عندهم) (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط
 من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم يتنافى مذهبهم فانه لما كان للكل ثبوت تابع
 للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط
 أي وكذا اطلاق هذه العكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق
 كل واحدة منها تصديقاً مخصوصاً لا يتصوره الشاك والحكم بان الكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كفوى)

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فن قال الخ) يريد به الرد على المحتش الحيايى بانه اقتصصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التمايل بالنسبة الى الناس ايضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو صادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تنجي بمعنى اليقين متعدياً الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانتظار الدقيقة وسائر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضاً قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجي من المحتش الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلطة عندهم بل يكفي كونها مسلطة عند خصمهم (قوله فن قال) القائل هو الحيايى وفيه ان من عاداته الاجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لكثرتهم لا كثر لاسيما اذا كان في غاية العمان احالة على المقايسة لواسع المطن (قوله المطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الحقي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواني { ٥٥ } من التجريبات والمتواترات واحكام

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق المطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العمان * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرهما فارتفع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدراً أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الحل ووجدان مر وبصيه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد الخالقين غلط فلا امان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انتظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتندرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح الموافيق واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبين أو إحداهما حاصل في الفطري ايضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الاحول تكلفاً فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال (القزويني) { ٣ } وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احول قال له اعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيها اعطيك قال الاستاذ اعطني أحدهما وأعط الآخر فأطفا ما هو الثابت في نفسه فانطفأ الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتحيير { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يحلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا لالف وعدمه هكذا قال القزويني

(١) وانت خير بانه لا يرد عليه اه كقوي { ٢ } وهي المسماة بقضايا قياساتها معها { منه } { ٣ } وفي نسخة البردعي

(قوله وليس هنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والسكرام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيت بل نفيت المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظرية لا للجزم بالحقية فاذا اتسق مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزما انه ان يتحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متنتية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى (٥٦)

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً بوجوده كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيت انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيت فلا يرد ما قاله بعض المتصلين انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر من ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية (ولي الدين) { بعض }

{ قوله لانه يمنع الالتزام } فلا يرد ما ذكره { الطورسون زاده } من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام لغلط عام وأن يقولوا ان القول بأن بداهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول السكرام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهيًا كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره السكتي * ان قلت قد يحكم بانتفاء اسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل من لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والسكرام في الثاني لافي الاول ولا يلزم من بداهة أحدها بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظرية يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي للمناقاة للجزم بالحقية فتصدير (قوله عند غير اللا أدرية) يدل على ان العندية كالغنادية تنكر الحقائق نفسها وذلك يخالف ما هو المستند من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي استفاء اليقيني على مذهب القندية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) واثبت خير بان الظن مطلقا لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا ينافي ما ذكره فيما سبق من انهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل الا أدريه الشاكون امثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى يحصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوما تصديقا غير يقيني وقد ذكرنا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير الا أدريه منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان ثبت به مجهول (قوله انه غير مجوز) قال الخشي البحر آبادي قيل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكابة (٥٧) والنكال كذا في شرح المشكاة في

بعض ما نفيتم فصوله ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان الا أدريه فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهم جبراء ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للآيات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا مجوز تعذيبهم شرعا حتى يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الا وجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله واسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الظن في الحس وبدهاة العقل أو النظر المنفرع عليهما عقبه بآيات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة الى آيات السببين المعلومين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م - ٨ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم)

خبر المبتدئ وهو قوله وإطلاق الحكمة وفيه ان النوصيف بالموهمة يأتي عن كون إطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الاموهمة) من موهت الشيء ذاتليته بالفضة أو الذهب ونحوه نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه بآيات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آيات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من مجرد ما عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولوقري باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآيات والسكون المذكوران لا يصيران سببا للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لسكان الآتي صدد الآيات والتعقيب بشي آخر فلما ثبت وكان صار هذا سببا للتعقيب بالمذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحلية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما ثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الظن في الحس وبدهية العقل والنظر المنفرع عنهما اراد ان يثبت سببا آخر للعلم بوجوب السلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قندير (كفوي)

(قوله مع ان المراد الخ) ولا يخفى عليك انه يفهم من هذه العبارة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من انه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله واسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم منا هناك فارجع ثمة (قوله مع كونه ارجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على الحشوي الخيالي حيث قال لكن عدة علماء بخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماء كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجي ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التلخيص ويشمر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر وينكشف اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة انساناً كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا الحشوي مبني على مذهب المتكلمين

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس يعلم فلزم يذكر قوله لمن قامت هي

كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح أنسب يجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكنف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات المعجم داخل فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لم يلزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(تفسير)

به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة)

أي وكالتصور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلى بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييده له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان ادراك الحيوانات المعجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرج له ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس بخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا يتاني اطلاقه عليه موافقاً للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فأخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات المعجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خبير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا

كان قيداً لاسباب العلم كما سيجوز فلا يلغو فتأمل (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على القوي وثانيهما على الاصطلاحي ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع إنما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعروف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحة) الظاهر ان يقال شارحة قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مفهم يشمل الشارح سيف الدين الأبهري والشارح السكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شارح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعروف أخص منه والعلم بأنه اخص بتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات المعجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله لمن قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج للتعريف بمحمل الباء بمعنى السبب المفضي وهذا يخالف ما سيأتي منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون شيئاً حقيقياً (قوله واكتفي في بيان التجلي بالانضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول اعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فتخرج الحياة والوجود بما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالانضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لثلاث مخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحة يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب قايس فيه انكشاف تام وانشرح نحل به العقدة

واعتماد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بأنه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بأنه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعلم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيها وكذا اعتماد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وتحلل للعقدة والثانية صفة توجب تميزاً الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينافي ما استفاده من كلام الشارح هنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يتمسك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما تقدمناه (قوله وقال شارحة الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل وهنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورة صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورة على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمليه عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمليه عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطاف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطاف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلبي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بصوم المشترك كما جوز (البحر آبادي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويانفت على القلبي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها لترجيح ذلك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول يجعل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست معلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشمل غير اليقينية بقريضة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه محملاً للعلم

هذا فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا عما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا تقاوض لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

(وهو)

على الخاص من غير قريضة وكونه مستلزماً للانتقاض بخروج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاب محمل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آبادي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الاجداد والحل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قريضة واضحة وانه محجوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قريضة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العضدية واثباته على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسر الخ (كفوى)

(قوله ويكفي في محجة الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين تقيضى التصديق والتصور وأما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت ما فيه) وهو إشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه أنه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الخ) الظاهر وهو شمول الأول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذ لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من أنها لا تقاوض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم تقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ تقيضى الموضوع محمولا وبالعكس تأمل أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان مبناه على تفسير التقيضين بالمباينين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور تقيضى اذ لا تمنع بين التصورات وأما اذا فسرنا بالمساويين لذاتهما فكان له نقيض ققولهم لا تقاوض للتصورات مما لا يثبت له قال الشريف في الحواشي المضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتساويان لذاتهما والثاني اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وأما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد في التصورات أيضاً كفهومي الفرس والافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازياً) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضدية ما ذكره المنطقيون من تمارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الأطراف الى الذات تقييداً إيجابياً أو سلبياً ويسمون هذا تقيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الأول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات التقيضى في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للتقيضى في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض التقيضى في التصديق ويكفي في محجة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الأول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتفاض بأدراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الأول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في ذليله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه تقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الخ) يعني أنه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات تقاوض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا تقاوض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المنع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لا تقاوض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور اللا انسان لكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في محجة استعماله الخ) إشارة الى الجواب ما يكاد ان يتوهم هناء من ان النقيض إما مشترك بين التقيضى في التصديق وبين النقيض في التصور وأما حقيقة في الأول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت ما فيه) إشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه أنه لو فسر الخ وقد عرفت ما فيه آنفاً قد ذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه أنه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد أنه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر المضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة تجلي بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبة وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصريات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكاه الاسلام والكعبة الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمثله الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على الغشحي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيأتي تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخ الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يورثه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام بالتعليل ينتج نقيض المدعى

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق وبصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لاكتشاف المسموع والمبصر الا ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا لتعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا يفتني كونه لا يسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المثمرة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تأذى مما تأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا * وفيه بحث لان

علمه تعالى الخ) حينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه بما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جواباً عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لا نكشف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لا نكشفهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يبراهن هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم المخلوق كونها اسباباً لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي تجلي بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سبباً لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارها أيضاً (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفى)

(قوله والا لم تحصر) أي وان لم يرد بالاسباب ما يعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والأعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في السكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتمدة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم لعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يعتد بها) فأنهم كثيراً ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صرح جعل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملاً وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكرناه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت ان الشارح لم يجعل

العلم شاملاً لغير اليقيني بل قال يترآى من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر وانهي إلخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سبباً للجواس المؤقتة والخبر السكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الا ان يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صرح جعل العلم المذكور شاملاً لغير اليقيني على ما زعم الشارح والا لم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحسن المؤقت والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملاً لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملاً لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فأنهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحزمة * لا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحزمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وانما جمع الجواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والجواس حسن والخبر الصادق نوحان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والافان كان آلة غير المدرك فالجواس والافان العقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المؤذعة في أجزائه من الجواس والعقل ليست بنفسه ولا أجزاءه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو

للعلم كالامر والنهي فأنهما يوجبان العلم بالوجوب والحزمة اذا صدرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخملوط والعقود والتصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيبيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيبيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة الصدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبويض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قبل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عداه من غير الخارج * أقول هذا مبني على جعل من من قوله من الخارج للتبويض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء حينئذ لا يتوجه ما ذكره برمه اذ لا شك ان كلا من الجواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المتفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقربته عد الجواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعبر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحلي وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويحد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد اتفقوا على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لا تقسم بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لا يتنافى ارتسام الصور فيها انتهى واما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولي الدين)

(قوله لا يسمى آلة)
فجعل الحواس آلة ليس
في محزه وفيه انه لا بأس
بان يسمى آلة بالنسبة
الى بعض أفعال ذلك الشيء
نعم الآلة هي الواسطة بين
الفاعل ومنفعه في وصول
اثره اليه والحواس بالنسبة
الى الادراك ليست كذلك
اذ الادراك ليس من قبيل
الافعال فلما ان يصار الى
الشبه والمجاز أو الى ان
الادراك فعل من الافعال

وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم
فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يفاير النفس بالاعتبار ويحد معها بالذات لان قوة
الشيء لا يجب ان تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطيب
المعالج لنفسه قوة تفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل
آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف
العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان تكون الحواس مدركة الا ان يجعل السابق تجوزاً
فأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما
خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله
تعالى) الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى
يحتاج الى توقف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب
سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالتأثير للاحراق
هو العقل لا غير) فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب
الظاهري كالتأثير هو النفس * ومما يقضي منه العجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(م - ٩ حواشي العقائد ثاني) (عصام)

والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله
فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك
لان الاصل ان الشيء يتوجه الى القيد الاخير قيل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية
فقط وبإتقانها مع انتفاء المغايرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت خير بما فيه
فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس
مدركة) فينا فيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) يجعل الاضافة من قبيل اضافة السبب الى السبب (قوله فتأمل) تجوز
ان يكون اشارة الى ان قوله واذراك العقل يأتي عن جعل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان جعل
العقل مدركاً أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مررت اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كما ان يقال
أشارني للموضعين الى المذهبين (قوله الاولى ان يقول الخ) بل الاولى ان يقول ان يريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات
سبباً بهذا المعنى لاذلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المنفصي بناء
على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تفعل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله يخالف (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تفعل (ولى الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث أنه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتبع بما ذكره هذا المحشي إلا أنه لما كان مدار سببته صدقه أسند سببته الى صدقه والظاهر أن المحشي قد غفل عنه (قوله أذا الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله إنا نختار شقاً رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من أنه لم يتيقن بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع حصر الأسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق الرابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالاعراض عن التدقيقات ووجه (٦٦) الرد أن مراد الشارح هو الاختصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيما

ليس بهم كندقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بهم والاقتصار على المهم أمر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريكات قلم الناسخ (قوله أن أريد كذا الخ) أي أن أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقاً له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا إذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد إنا نختار شقاً رابعاً إذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعاً لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاختصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا ينفيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وان أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضي (اقتصروا) ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر نعمكم ووجه الرد ان الحواس تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوى العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا نعمكم وأما ما قاله ذلك الذاكر من أن الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سبباً للعلم بالمبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجائز حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق أن الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أهم وحاصله أن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع نستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني وبوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً للكل الا أنهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما إما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

(قوله وإنما قال الخ) محل هذا بعد قوله ونظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الانحصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاحمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بمحقق الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كنبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان بطوى السك) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق المجاميع والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات والتثبت بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بأرجاع ما عدا الثلاثة

الى العقل بجملة من وجوه استعمال العقل وطرائقه (قوله عقب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخواته الآتية (قوله وبعدم استعمال الخبر الصادق) واستعمال عبارة عن استماعه وتخصيص المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا ففي استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفيه) أي طرفي بعض

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بمحقق الاشياء يبنى سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من البدهييات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتها بحصر السببية فيها ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والمقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتزويل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وإنما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مالا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن بطوى السك بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقب استعمالها عادة ثلاثة لاتعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر ثلاث على وجه خاص على العلم لا محالة وبعدم استعمال الخبر الصادق على العلم بتضوئه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخاق العلوم عقب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الحس أيضاً وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كنوعية البصر نحو البصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكابصال الهواء المتكثف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكابصال الخاطلة الرطوبية للعباية بالمطعم الى المصعب الفروث على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالمعوسات وههنا نظر اذ السائل يصدّق قرض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه المهم الا ان يقال ان السائل مترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضاً فتأمل (قوله فليست التكرار الحس) فهي داخله في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً أو أكثرها الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما مرّت الاشارة اليه (كقوي)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بمذوقه ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضا لانقضاء الحصر في الخمس بغير السليمة (قوله كأنه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا يظهر أنها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا أنه يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول ولعل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله أنه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لا يفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فإنه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) السكون تامة وقوله بمان حال أي وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضرورى لا نقصة وبمان فصلت خبر لها كما هو المتبادر والا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الخمس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله ٦٨) الوجود الرباطي (أي لا الوجود المحولي وما لم يعلم هو الثاني

لا الاول) قوله ومنهم من قال الى آخره (قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى أنه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف أنه اذا قلنا بكونه تعالى قادرًا مختارًا على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالغات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحساس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت الا أنه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق أنه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى أنه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فإنها مبينة على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والسلك باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبتته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك الجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أحبائه وهو خبر الآحاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردوا الاصوليون في كتبهم وقد أوردوا التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه أن أخبار الشرع

تجريد النفس وقد اختار الحنفية تمدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت)

بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من أن الحواس خمس غاية الامر أنه لا يلزم وجودها سبعا على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فالتقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انما لانسلم ان النفس مجرد كيف وأنه حال في البدن المادي ولا شيء من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على أنه حال في البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول الجرد

في المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لا يدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لا تدرك الى آخره) فيه انه لا يلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستزمام تجردها عدم ادراكها للعاديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطلان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وأيضاً لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لا تنقل عن محلها فيحتاج إلى تدبير المثل كما سيصرح به هذا المحشى في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تقييد على الشارح حيث أشعرت عبارته بالأول قال (الكسيلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه (٦٩) الجريدة المفروشة في مقرها شرط

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سبيبة السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يتنفع به في السمعات والتقلبات اذ السمعات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقلات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيه بواقي ما يخص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة وبشركان في توقف علمهما على التماس الصماخ خرق في الاذن وبالسبين لغة كذا في الصماخ وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركاً بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدين الثابتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزاً لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان)

الحكمة انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعاً في هاتين الصورتين ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركاً بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقة لا بيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأما هل مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فأنهم صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كقوى)

(قوله فيه إشارة الى أنها الح) واعلم أنهم اختلفوا في أن العصبين المذكورين متلاقيان ثم تنقطعان فيحدث هناك هيئة دالين محذب كل منهما متصل بمحذب الآخر كما اختاره جالينوس أو تنقطعان بدون الانقطاع فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول ههنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إنما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أوما اليه ههنا بقوله مما يخلق الله تعالى الح (قوله لقال بدل متلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاقى هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقى قوله ثم تفرقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تنقطعان فتأديان فسقط ما قال (قول أحمد) الإشارة بمنوعة فان التلاقى يحصل عند التقاطع أيضاً وما قال (الكسني) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا ندرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحنابلة فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا أنهم أثبتوا الابن الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

سواء عدت من الاعراض التسمية أولاً والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا أنهم عدوها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين

فيه إشارة الى انها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم يفرق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل متلاقيان ثم تفرقان تنقطعان فتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جنوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي واعتراض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدين الح) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدين فالاولي في الزائدة الثالثة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كالطلبة تؤلول في وسط التدي والخيشوم أقصى الأنف والظاهر أن الادراك يتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير القار وهو الحركة (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول يعني على حمل الحركة ههنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله تؤلول) التؤلول بضم التاء المثناة حلقة التدي كما في القاموس (١) أو رأس التدي كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك يتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولاً ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف للخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول يتكيف الاهوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفى)

(١). الحلقة تؤلول في وسط التدي التؤلول كزبور حلقة التدي قاموس (منه)

(٢) للخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فأنهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم أن الهواء لبساطته لا تفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله أنهم إنما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذوي الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم إلى جوهر آخر وإنما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثانٍ ليقيد (قوله لم لا يجوز أن يكون الخ) يمكن أن يقال إن حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الأمر كما ذكره لما كان

كذلك كافي الرؤية وهما قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالسكية مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول أزمنة متطاولة (قوله كافي الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار

التكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمنزلة كيفيته لظهور أن الكيفية لا تنقل عن محلها واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة إذ لا ينكر أحد أن كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمنزلة رائحته مع أنه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتبه أن هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصنف أثر عدم الانتباه كدفعه بجوز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفاً بل محتاجاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم يقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الأهوية المجاورة إلى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في العصب القروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامة عضو بل جزء جزء من كل عضو مع أن لكل لامة ولذا قيل لامة الكف أقوى من لامة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد أنه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لأنه ليس محل

فقيل بالانطباع وقيل بالشماع وقيل لا شماع ولا انطباع وإنما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صفيحة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من يشه إذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالكلية فإنها تمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة الإلهية أن لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد إذ ينولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فإنه مفرغة للسوداء وكالرئة فإنها دائمة الحركة لتزويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أعشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامة لأنه أساس البدن وعموده وعليه أثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمى (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل أن يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه أنه لا يصح حينئذ أن يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعلي هذا فلا وجه لانكسر المشي على الرأس مثلاً كما وقع من هذا الخشي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجي منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ما ذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومما فذكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والمعجب ترك التعرض لها (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينبغي ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتني لابصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن اليراد الخ) كان يقال ليست الالامة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب تأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فذكر (قوله وإشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٢) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم الى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى ما قلنا في غوث الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لثلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل ليست الذاتية الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من أنه لا يمكن أنه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال ليست الذاتية تدرك حرارة المعلوم ويحتمل أن يكون دليلاً آخر على حقية الجواز أورد ليطل ويحتمل أن يكون رداً على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن اليراد بان الالامة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته مما (قوله والخبر الصادق أي المطابق لواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالخيار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق

مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهان (١) لان كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

(١) قوله بديهان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال أنهم اختلفوا في ارا الخبر محتاج الى التعريف أولاً واختياراً الثاني لما ان كل واحد من العقلاء بمن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلو لا أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأني منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصادق والخبر الكاذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصادق لان معناه الخبر بالخبر الصادق والمنكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي يديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على ان معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على الآمرة الصادق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الأطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة بمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيها واسبب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو تحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقولته تطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تعليقه على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بان يكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة ههنا ثبوت أمر لا مر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السيلكوتى

ومن تبعه من بعض المعاصرين فاعترض بأنه ليس بمرضى للشارح ويدل على ما قلنا ما ذكره في الأطول وفصله بعض التفصيل وفي المراجعة اليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كفوي)

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنسبة خارج كما في المطول

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو نبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء عن شيء فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجود والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بان يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل ألواقع ما يطابق تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(م - ١٠ حواشي العقائد ثاني) (عصام) يتبادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له لان الواقع يستجبل أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفي بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان نسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبة لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع او اللوقوع فان القصد ايدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لا مر مثلا في الموجبة بقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فمضى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصدي زيد ليس بقائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتسك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة ايماء الى الكذب وهو جنث لا يتم الخ اه أطول للعصام المحشى ههنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحتشئ الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقصير بمثل زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لتكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لا يصح الخ) أجاب عن هذا في الأطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفطنه الفكر العميق والذكاء ان رقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فعلى ثبوت الخارج لها كونه محكياً ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة لطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو تحسرها على قوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله لمطابقه أو لا تطابقه مجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى قدبر (قوله لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضاً لا يصح قول نفسه واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الإقناع والاتراع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح ان يكون اشارة الى تعريفها وبالجمله ما ذكره ليس تحقيقاً

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكره وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركبات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً أو انتفاءه عنه لا اخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفاءه عنه كما قيل قائل (قوله اخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر قدبر (قوله وما زينه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل يجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضاً فإنه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبر بين امرين فهي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذي هو به من الاثبات والنفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب انتهى واذا أمنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الاتيان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أو ما اليه

اللفظ) قد يقال وان كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً أو انتفاءه عنه لا اخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفاءه عنه كما قيل قائل (قوله اخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر قدبر (قوله وما زينه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل يجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضاً فإنه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبر بين امرين فهي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذي هو به من الاثبات والنفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب انتهى واذا أمنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الاتيان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أو ما اليه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله بهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لانها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف بهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعاليه بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احتراز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الحازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون (٧٥) موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر

البعد بهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين اليانين ورفماً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للمهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فتع عدم وقوعه دفعة ودفعة بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يفيضك نعم بجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ متدد ودفعة بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يجه شيء * في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنة والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط المذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يجه عليه ما يجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعة ظاهراً لان الاستدلال بالآثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجوز دفعة لما يجه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجوز مبالغة في نفي التجوز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء * وقد زاد في الطوابع قسدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول

الفساد (قوله كذلك) أي لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله) مع رجوع بعضهم فيه ان رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان الخبر الاول كاذباً وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجي منه على ان الجاري على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواتر قبل الرجوع واجتبال الرجوع لا يقدح في ذلك والالم يكن شيء من التواترات موجبا للعلم ثم ان ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع لا سيجي من المصنف من ان العلم التواتري على وجه التيقن والاثبات فالخبر المفروض

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتراً لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة التواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصداق الشيء لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقته والالكان لكل مصداق نعم قد يستدل بحقق الحد على تحقق الم حدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان محقق الحد بدسياً واما اذا كان محققه غير بدسني كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كان يستدل ههنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا به فاصحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كنفري)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطؤ على الكذب إنما هو تصوره بالنسبة إلى السامع فإن معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سماع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه وإسند الفعل إلى المفعول ولا شك أن السامع في المادة المذكورة يتصور كذب خبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال إن ذلك الخبر متواتر مفيد للعالم في حد ذاته لكن بالوصول إلى واحد من شرائط الاستفادة كاستماع السامع (قوله ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصور ههنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهى فالمعنى أن عدم اتفاقهم مستحيلاً عادة كإقلاق الحجر ذهباً لا عقلاً كاجتماع النقيضين ثبوت الكذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل ما يتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه أنه إن أريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز أن يجوز بالجواز الغير المنافي لليقين كجواز نقائص العاديات كإقلاق الجبل ذهباً وإن أريد الجواز المنافي لليقين فلا يتم التعريب إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا إليه (٧٦) فلا محجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب (قوله ولتوقف

وكذا الخبر عن المستع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لإخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يعجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على السنة اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم بمصدق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيداً على أن العلم لا يكون مع شبهة ولك أن تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصدق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضرورياً ثم أن كون الخبر المتواتر أمراً موجباً للعلم الضروري كما يفيد بترك الاستدلال عليه

العلم بخبرهم) أي بضمون خبرهم وأثبت بخبر مما ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي ما يبين صدقه وتحققه ويكون دليلاً عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه أن دأب المصنف في

(غير)

هذا الكتاب الاختصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الأحوال

فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من خارج لامن عبارة المصنف ويشير المحشى إلى إمكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه قائل (قوله ثم أن كون الخبر المتواتر إلى قوله غير ضروري) أن حمل على إنكار ضرورة الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره بعد ما استدلل عليه الشارح بقوله فانا نجد من أنفسنا إلى آخره مكابرة ظاهرة وإن حمل على إنكار ضرورة الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي عنه قوله كما يفيد ترك الاستدلال عليه فإن كون ذلك العلم ضرورياً يفيد تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم أن قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الأول كلام مستقل إشارة إلى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بأن يقال قد استدلل الشارح على ضرورة الأمر الثاني بما سيذكره فكيف يشكر ذلك وحاصل الجواب أن ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فدير (قوله موجباً للعلم الضروري) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على أن يكون متعلقاً بموجباً كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفى)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر في سورة الدليل تنبيه على البدئية أو اثبات للحكم بالبدئية لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه تكبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتب أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع بحصول العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما سرفها سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري بحصول العادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج واذا قلت السكك اعظم من الجزء فلك ان تقول لان السكك فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم انتهى وأما خبر الرسول فاعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عاده العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه وافع كما سيجي من الشارح (قوله تكبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلال بل من قيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا) (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

مقدمة تنوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقاً قطعاً فيصدق العلم بمضمونه قطعاً على قياس ما ذكره الشارح في خبر

غير ضروري لانه تكبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضرورياً لم يحصل لصي لا يهتدي لطريق الكذب ضعيف لان حصول العلم للصي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الحالية بمعنى الملوك الماضية على مافي الصحاح والبدان النائية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكتفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالحالية وهل مضيه الا في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البدان النائية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدك على مدعاه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجباً للعلم وان كان عند حصول بينك للمقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا القطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لاني الاول كما لا يخفى وبالحجة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متافيان ويمكن دفع الثاني بما سيجي منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود اضرباج العلم ضروري وانما كون ذلك العلم ضرورياً فاستدلاله وقيل يمكن دفعه بأن ما ذكر في سورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة

(١) كما سيجمع نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيد بن في التخييل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان مبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوسيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على أنه ضروري وقال السكبي وأبو الحسين البصري أنه نظري ومال الغزالي الى أنه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي * دليل الجمهور أنه لو كان نظريا لاقتصر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا نعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان الخبرين جماعة لاداعي لهم الى السكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال أنه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهذلة أو كسرهما أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني أنه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشترار في الاعتقاد أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله لا يفيد في المقام بل لا بد) فهنا أسران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري من اشترار في الاخبار ضروري الى أن المقصود ان ايجابه للعلم ضروريا واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اياه عطف اليهود سميع جداً والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتأييد دين موسى ليس حساباً حتى يجري الاشتراك في الاعتقاد

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح بأشترارهم في الاخبار في الكشف (فيه) الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوحنا وقيس ومارقيش قال البيضاوي في تفسيره روي أن رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فسخطهم الله تعالى فردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيسم يرضى ان يلقى عليه شبيهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلاً بناقته فخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن أنه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لا تستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو اليبث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام حرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلاً يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فألقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا أنه عيسى عليه السلام فقتلوه وصابوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلاً يكون رقيقاً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا أنه عيسى عليه السلام فقتلوه وصابوه وكان يقول لهم أنا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفوى)

(١) أي طور زينا تجاه المسجد الأقصى كابي قيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد الخبرين يقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط الثوار الاستناد الى الاحساس الثام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام فقلعوا ما فعلوا كما قيل على انهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجه وجهه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشف وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط الثوار ان لا يعارضه قاطع فعند شرط الثوار في خبرهم بين لا ستره فيه كما قال (الكسبى) (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب وأشنع جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبدعي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد انشار اليه بقوله واما خبر النصارى ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوى ان كل متواتر وجب العلم وتلك الدعوى بدعية كما مر فيها سبق فاصل الاول ان خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بمكس صفراء الشخصية الى

الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا نقبض تلك الدعوى الكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم وهذا أخص من السالبة الجزئية التي هي نقبض المدعي أو مستلزما له (قوله

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبدعي فيعطل لكن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر وبجميع قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه * فقول محصل الايراد تمكذيب قضاء الضرورة بإيجاب العلم أولا باستقاء المنقضي وثانياً بوجود المانع وحله طرق * منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير اثبات اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير اثبات وضم الظن الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزام الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فأنك اذا ضربت واحداً منها على الشح مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فلي كلا التقديمين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قوياً من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الانجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير اثبات وضم الظن الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجي (قوله ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزام الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فأنك اذا ضربت واحداً منها على الشح مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فلي كلا التقديمين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قوياً من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الانجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على أن مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الإيجاب السكلي كما عرفت فله أن يقول خبر كل واحد من آحاد الخبرين قد لا يفيد الا الظن فاصل كلامه أن بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج أن بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا تقيض الموجبة السكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ) فيه أنه يجوز أن يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جواباً عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه عليه هذا المنع بل يفيد قوة جداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه أنه لا قطع ولا نص في أن المفيد لليقين نفس الاحاد أو نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز أن يكون كلام القائل مبني على الاول وأن يكون الكلام على الثاني متروكا احالة على المقايضة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا مما أو مما لا بدلابناه على أن المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعمين (قوله من ذلك) أي من الكذب يعني أن واحداً منها مانع عن الاجتماع من الكذب فإن المفروض أنه لا يتصور تواطؤهم على الكذب وإذا كان كذلك يجبان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه أنه يلزم حينئذ أن يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح أن يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعلم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلاف الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولا مكان) عطف على

قوله بل واحد منها بحسب المعنى (قوله فيفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزمات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت ما فيه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا يتنافى ما سبق منه من أن

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليقد الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل واحد بموجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنباء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك أن هذا الايراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين قدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يتمتع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان التمسك قد يؤخذ مجحولا بأن يلاحظ (جواب) آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بأن يلاحظ آحاده على وجه التفصيل مما لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا أيضا لكن لا مما بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثار فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسمهم دار ضيق والاعتبار الثالث يسمهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل واحد بدلا لا مما قد يقع الاشتباه بين هذين اللغتين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول المحشي فليقد الاحاد ما لا يفيد كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فان الظاهر أنه أراد بنفس كل واحد كل واحد معاً لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحد معاً لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه أراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجحولا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراد به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت أنه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاحاد مجتمعة في نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه أيضا (كفوى)

قوله وذكر في المواقف الخ الظاهر ان الغرض من ايراد هذا هنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو متمتع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منوعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالة على تخصيص الخبر هنا بالامر الديني نظراً الى الاعلية امر وكون الخبر سبباً لعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليمين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليمين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشائين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليمين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليمين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقال نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدة وسجدتين للسجود في الأطول وفيه إشكال وهو أنه كيف صدر عن معدن الصدق ما لم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقاً ولا يخفى أنه يتجده

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الحبل المؤلف من الشمرات) سند للمنع أو تقض اجمالي بعد التفصيلي (قوله كالمسنية) أي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قاتلون بالناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكروا بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر وأنه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية والجواب التفاوت في الألف والعادة ما ذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الأطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الأطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والحق وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الألف يمكن أن يكون بوجود الألف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الألف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم أعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جواب قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلاً بعض ذلك قد كان وصدقته صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ما تركه منها سهواً وفي قول الشارح فيها بعد كان صادقاً فيها أتى به من الأحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) إشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك أن تجعل المؤيد اسم مفعول صفة لا خبر احترازاً عن الخبر لافي امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(م - ١١ حواشي العقائد ثاني) (عصام) انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان ياتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انساه ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلاً) حال من ذو اليمين (قوله إشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الإشارة (قوله لازمة على الدليل) وحيث يكون التعبير بالتأيد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالثاني أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأيد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المتصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما اشتهر بين الناس انه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي كانوا بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديلمي في التمييز قال الترمذي والزرزقي وابن حجر لا أصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيالي (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعاً حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعاً (٨٢) للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به معناه انه لا يحد به

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلاً (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأتي عن التخصيص ههنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعاً حقيقياً لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعث الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي بعده ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانوا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم قال النبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جماً غفيراً وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة الجديدة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة اضافة الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكاً لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل ان تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفة الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفاً للرسول

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل) (يعني) في كتاب (قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان انبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى) (قوله يحتمل ان تكون شريعة ابراهيم) فيه ان تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن ان يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما يعم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وبقتدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الحبيب هو الخشعي الخيالي وكذا المورد بعده (ولي الدين)

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثاً لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع آية ابراهيم عليه السلام كما صرح به البضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبياً فتأمل (قوله ولا يتكهن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني أن الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها وبجيشه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول السائر بشبه الله تعالى الى الخالق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بحث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره بان بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترتك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجز الفاعل كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي أنني أضاع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللاً بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملازم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد هنا الخ) فيه وقوع فيها حرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصد به يستلزم كون فعله معللاً بالعرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيها حرب منه واعتراف بما نفاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصداً لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كقوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يدل حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال السكتي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من اقداسها ذلك العلم على ما مر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله لما قيل الخ) قائله المحشي الحيايى (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان فى حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولى الدين)

(قوله واورد سحر المتنبى) بانه يدخل فى تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبى ليس بتحقيق ومادة النقض لا بد ان تكون من المتحققات واجاب المحشي الحيايى عن هذا اليراد بان اظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبى فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف بقى انه لا بد من قيد الظهور على يد المدعى ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما فى شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحينية ممن عن ذلك القيد أى من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف (قوله فيستحيل أن يخالف) هذا اما ينفع على ما قبله ان لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبى وذلك محل بحث (قوله لانه لا يندفع به الخ) فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذى ذكره كالأخفى وان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتيب على الاسباب فارق بينهما قال فى شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتأخذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يخص ببعض الأزمنة أو الامكنة أو الشرائط

وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترب الآثار على أسباب كذا بأشهرها أجده ترتب عليها ان يخلق الله تعالى أياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد اختار بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثابتة أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

وبانه قد تصدى لما رسته ويبدل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة) اذ لا يصح ارادة اظهار صدق الدعوى

(أو)

بما وجد قبلها وفى نسبة الاحتراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة انظر فانه اما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذى كان يلقب فى آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سواتيه كما فى شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كنفى رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدماه كما فى شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا تحصيل مجهول مشهور به من وجه اتقلت النفس منه وتحركت فى المعقولات حركة من باب الكيف الى أن نجد مبادئ هذا المطلوب ثم تتحرك فى تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادئ فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات فى ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف فى حاشية المطالع فأشار اليه المحشي فى معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل فتدبر (كفى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي هنا بمعنى مع يعني ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقبل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا اراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسرناه لا يمكن حمله على الاعم اتمهي (قوله يقع النظر فيها) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما يقع في المقدمتين (قوله وظاهر

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على انهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه ينفو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه اراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل للمقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلاً فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحدس واستقل منه الى مطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقبل مؤلف من قضاياء يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كافي غيره لاسيما عند سبب احدي المقدمتين كقولنا لاشي من الانسان نجماد وكل حجر جماد وفيه ان قولنا كل حجر جماد متضمن لكون بعض الجماد حجراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أو لا لكن لما انجز كلامه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فإرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أبقى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كلاً لا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ) هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أي حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه اذا قيل قول من قضيا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضيا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى ما فوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لا ينافيان التوهم والالسية (قوله ولا يخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبخمس وهم المنطقيون أمهوا في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الا أن لهم شغلا بالالفاظ أيضا لتوقف الاقادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فحمل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمح لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقيق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلغظ بالدليل لا يستلزم التلغظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص مناف لقولهم لانه الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول (قبل)

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ما قيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولاً آخر وإما ما قيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات الوساطة في الاستلزام وهو

ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحمل ان يكون المعنى ان تعقل الدليل لا يستلزم تحقيقه حتى يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلغظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفاً للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتخيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب إيرادها (قوله الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا ان يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لا تنفاته مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متى سلمت مقدماته (كفى)

(قوله قيل الخ) قائله الخشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ)
المورد الخشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
الشيئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في الزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجوب عن الابرار المذكور بان المراد لزوم نفس المدلول
لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقعّم وبأن المراد بالزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو الزوم المعنوي وهو
عدم الاشكال بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو الزوم مع
اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا بضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس
بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتباهه على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال

مع دلالة انتاجها لا
وحدها فهذه أجوبة ثمانية
في الشكل تصف وتكلف
يتفر عنه طبيعة التعريف
ومع ذلك في الشكل فساد
يظهر بالتأمل وهنا جواب
تاسع ذكره بعض الافاضل
وهو ان كل واحد من
التعريفات الثلاثة مبني
على اصطلاح فلا يضر
خروج ما عدا الشكل
الاول على الاصطلاح
الثالث كما لا يضر خروج
الاشكال بالكلية عن الاول
والمفرد والمقدمات المتفرقة

قيل في تدكير ضمير لذاته تذكر ان الصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
ونوقش بأن المستلزم لا يقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وانجاب الصغرى مثلاً من
دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية في الزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
(قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار
ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعالمين
هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيّات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
هذا لو أريد بالزوم في التعريف الثاني الزوم في العلم لم ويكون أوفق يكون هذا التعريف أوفق به
(قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى
قوله تصديقاً له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا وقع العلم بمضمونها قطعاً واذا كان
معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم شيء به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا
فما أتى به من الاحكام أيضاً بذلك لينكر الاوسط والمراد بما أتى به الاحكام التبليغية كما يشعر
به قوله أتى به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
التبليغية لانه لو لم يصدق لبطال دلالة المعجزة واما في غيرها فلا نه ثبت بالدلالة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل تصفاً من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فللقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف في تكرار
الايوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أتى به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
ما قيل حيث عزم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم شيء به ما لم يعلم
صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المتنافية للثبوت
ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله حتى يجبه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام ياب في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية اجترأ عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشعر بشئ من ذلك ويدل على ذلك ما روى انه عليه الصلاة والسلام أقبل على

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعاميل للمعنى (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يجبه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا توقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يقنى عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

الذنوب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين * وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمداً لا سهواً على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه * والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس بما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالياً لثلاثي الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغني عنه بما سبق من أن خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قر به من الضروريات في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لسكال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال التيقن والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يجبه أن تفسير التيقن بعدم احتمال التيقن يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يقنى عن الثبات

(قوله بما لا يقنى عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

(١) قوله فلا وجه لتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع الغناء مستنداً بان المراد بيان قر به من الضرورة في قوة التيقن وكال الثبات لافي مطلق التيقن والثبات حتى يقنى عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها الى آلة الوهم دون العقل فبها هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان القلب بالحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلازاة على الخيالي (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المؤاخذه بأنه إنما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتي يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالتقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لبيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعني ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (١٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يضمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن مرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستغنى عنه بسد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى أن قوله في التيقن مساعمة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالتقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع اننا لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليسم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قبل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى أن ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه ومحصل الابرار الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويتدرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالي ومحصل

(م - ١٢ حواشي المفاتيح ثانياً) (عصام) فلا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الفرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فيعلم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالاطراف الراجح انتهى تأمل (قوله لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين يتجهان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله تمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله وبجبه على جمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائم هو الحشني الحياي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ناظر الى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسماً للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبني ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بان المعلوم بالضرورة منه حصر في المحسوس وليس كذلك لما سيبي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيبي منه في الحاشية التالية من ان معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيداً لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللائم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً نعم والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على الحشني البحر آبادي حيث قال كلام

الجواب أن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني أن ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لأنه أما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه أن خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتى ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وإنما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره إنما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتسام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لأنه إنما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لأنه إنما يعلم بالتواتر وله تمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ما وجه قوله أو يشير ذلك ان أمكن ولاخفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية إنما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله على وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش في جمل حديث البينة متواتراً وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار زاد مثلاً لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لقيضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بعد)

الشارح ههنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في ان هذا

الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وإنما قال يؤيد اذ لاص في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور تلقته الامة باقبال حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستندا بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة

٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الانباري في شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقد اعني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكتاب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قيل الخ } قائله المحشى الخيالي { قوله ونحوه على جعل الخ } هذا انجاز لما وعده بقوله وله تمة فانتظر غير بعيد (ولى الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم بحيته والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله حينئذ لابد) والايهود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) حينئذ لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المقادير (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن تفسيراً له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوماً سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول لتحقيق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقيق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩٦) الرسول دون الخبر مع القرينة

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلاً والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السبكي في الكلام في الخبر مع القرينة لافي مطلق الخبر والاخبار الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لا ينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعنى انه كلما تحقق الدليل بتحقيق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد

بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن حجيته بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم حينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقبلاً للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بضمية الدليل والقرائن لا يتناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الاندرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ونحوه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لسكونه معلوماً به انه لا فرق بينه وبين

تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تتحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بأنه يتنافى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطؤهم) فيه ان عدم امكان تواطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على أنه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كقوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا اما يكون في المتواتر تضط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والحجيب هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح إنما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم (٩٢) الضروري حتى لا يصح ذلك الجعل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يتمتع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلا نه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا تنقص له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول الحجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة النظر الى الأدلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لتمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية إفادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع إنما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالخواص الخ ولقوله والخبر الصادق وما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما مجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

والاجماع ليس كذلك) قال الباري الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والام يمكن دليلاً وذهولنا عن الأدلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشي القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان العقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول

(يتأني)

فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه

خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً إفادته العلم ليس بقطعي فانه إنما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبق الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هنالك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كقوى)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان ما مر مبني على ان العقل ملك الامر وسلطان القوى الآلية الإدراكية في أمر الإدراك فكانه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا يجمع ما هي معدة له (قوله والعقل لا ينفك) فحينئذ لا يلزم ان يجمع العلم والإدراك اللذين هو معد لهما فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة إلى التصورات وقال (الكسطيني) وللإشارة إلى الاحساسات فان من زال عنه كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه الخفى السردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للإمام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقيبها

ننافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويجه أيضا ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والإدراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس والاستعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسبي بالعقل قوة لها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة إلى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بتابعها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والأفلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمباشرة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرأ خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرأ كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المباشرة وبمع التعريفات والادلة والمحسوسات التي يتنزع منها الغائبات والمراد بالمباشرة أعمال الحواس لا ادراكها والافهه ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما وإذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال ناقدته أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لا بد من التوجه والالتفات أيضا (قوله قيل زيف) أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للإدراك

{ قوله على ما في شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالمعنى فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل
اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سبباً لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل بآيات الكلية كالا يخفى (ولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق
لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور
وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم هنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو
نظرياً وسواء كان في الاهلي أو في الطبيعى أو في الرياضى أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قريبة ان المصنف
من زمرة الفاتنين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيد نعم لو

قيل ايراد العلم باللام اشارة
الى العموم لكان أولى
فتأمل (قوله لكن يحج)
ويستدفع بجمل قوله صرح
بذلك بمعنى انه صرح به
ولم يسكت عنه أو لم يكتف
بالاشارة اليه (قوله بالاعلم
مرشد) الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند
الله بالوحى أو بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالحو
والصرف والحياطة
لا يستغنى فيها عن تعلم
فكيف العلم الاهلي الذي
هو أصعب العلوم والجواب
عنه بان الاحتياج بمعنى
المعسر مسلم واما بمعنى
الامتاع فلا قيل أقول
اذا بلغ المعسر الى حد
كان أكثر سال كيه غطاً

فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمناً حيث عد العقل من أسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيان لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به
انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم
تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضاً ناظراً الى قسمي الخبر
أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشمار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم
لكن يحج حينئذ ان هذا الحكم ليس نصريحاً بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقاً ان العقل
يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل نزود للاختلاف فيه لا للرد
على المخالف بل لازالة الحفاة والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص
بالنظريات بل يعمها وماسوي المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سبباً في
مقابلة الحس رد مذهبهم * ثم اعلم ان لشكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المتكرون لافادته
بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته
ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أى تناقض نتائج الآراء وجعله قسماً
للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف
وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان ابطال
مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أعنى عن الابطال من شبهتهم
ولك أن تقول جعله الشارح دليلاً للفريقين تصرفاً منه لان كثرة الاختلاف في بعض الاهليات لورفع
الامان عن جميع الاهليات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال
الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف بافادته النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد اختلفوا (النتيجة)
الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون
ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينبغي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسيا المعطمين لفساد نظر
الخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لاعلى ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون
قسماً لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال
دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل
يقضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم
والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السمنية ورده (كقوى)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو بوجوب العلم الاستدلالي وان كان سيجي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات مانفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على الحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم يتناقض نتائج الافكار بحقق (٩٥) بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

يحتاج الى الاعتراف بافادته
اليقين والعلم وشبههم
انما هي في افادته العلم
واليقين فلا يستلزم شبههم
الثانية لافادة العلم افادة
العلم حتى تكون متكفلة
لدفعها قال (قره كمال)
ان كان شبههم في افادة
اليقين لا يكون ما ذكره
معارضة لنا فانا ندعي العلم
اليقيني في الالهيات ودليلاً
برهان يقيني فان ادعوا
الظن وكان دليلاً ظنياً
لا يكون معارضتهم معارضة
فان الظن لا يعارض اليقيني
فأمل (قوله بنظر العقل
مستدرك) فيه ان فيه
تأكيداً كما في قولهم
أبصرت بعيني وسمعت
بأذني ونصريحاً بمحل
البحث ولا يمد مثله
مستدركاً لمحصله (قوله
يرد عليه ان افادة الازام)
وكذا افادة الظن والحزم
لا يتنافى الفساد في نفسه بل
نقول افادة العلم أيضاً لا تنافي

التيجبين حقاً والالادفع القبضان فيستلزم الشبهة الثانية للافادة لا افادة وتكون متكفلة لدفعها *
لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وتكون مفاده حقاً افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية
النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي
تنافي الآراء فذكر التناقض بالخصوص وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة
مع منكري النظر لان الاستدل منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه
يقال انهم لا يتكرون افادة النظر انما يتكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق
الغير اليقيني فتتفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل)
سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من
الشارح مأخذها ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وتكون الدليل
مشتملاً على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهراً واما على تقدير كونه
دليلاً لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه
فرق بين ما يفيد النظر وبين ماهو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه مالا جسه النظر والثاني
يديهي لانه ليس النظر لاجسده فاعرفه ان كنت أهله فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك
مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الحساسة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد
بالفاسد) لاجابة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لانكار لافادة النظر مطلقاً انما النزاع في
افادة اليقين والمنفصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئاً فلا
يكون فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الازام لانافي الفاسد في نفسه والحجج
الازامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد
اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصح للمعارضة والازام وأيضاً دليل
يستلزم تقيض نتيجة كيف يصلح للازام * قلت ما بوجوب كون هذا الدليل فاسداً بوجوب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الازام الخ أي لا نسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم
لا يجوز ان يفيد الزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية
لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المتع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المتع على قول الشارح أولاً يفيد فلا
يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد الزاماً فيكون معارضة
الازامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الابراد مبني على حمل الشيء
والفساد في قوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم وبالفاسد عدم افادة
الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون
فاسداً أولاً يفيد معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جواباً عن التناقض ان غرضنا الازام
عليكم فالمدكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الازام ولا يلزم التناقض فافهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقعة على معرفتها) فقوله المتوقعة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال ان العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل نعم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم باقائه النظر بخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وابن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان اثبتنا الكلية بالنظر (٩٦)

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكأن مهترأ بسمع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لا يجيده فيها بين الانام (قوله فان قبل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للسفني دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات اقادة النظر بما يتوقف على اقادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقعة على معرفتها يستلزم الدور والاقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر التنكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحت ومن جملة ما تحت هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه ثمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاختفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للإكتسابي فالوجه في الجواب التزديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكتفى في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لا تفي الا بآيات التفاوت المارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت اقادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الاهلي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

المعنى المجازي انتهى وأنت خير بان المنع الذي ذكره برد مثله على ما ذكره الخيالي أيضا لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل وأعلم ان ما ذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصريح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشي وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله التزديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلال واما المقابل للاكتسابي فعلى الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري قافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الا بآيات التفاوت) أي بآيات التفاوت مطلقا أعم من الفطري والمارضي (قوله دور التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقا بقوله متفاوته ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف حينئذ لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يدكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسنية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً هذا مراده وان كان في عبارته ركازة وتعقيد (قوله لا يستلزم نظرية الخ) لان نظرية السككية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه بآني عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المحصوص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه السككي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه السككي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا تستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان السككية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السككي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه السككية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح للمواقف

(م- ١٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) علمها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه السككية والعلم بالقرع مستفاد من العلم بالأصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا العلم قيل لانعلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك السككية وكون العلم بالقرع مستفاداً من الأصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المدين وليس موقوفة عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فحينئذ تنقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالنوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأننا تعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وثانيهما ان النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لانعلم الدور لانا ثبتت القضية السككية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية السككية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

علم الاستلزام أولاً فإن العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على اللفظ فإن ما يتوقف على تصور هذين التصديقين إنما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الأول والحق ما ذكره الشارح من أن التصديق بالنتيجة كما أنه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها إذ لو لا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع إلى الوجدان غاية ما في الباب أن التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الأول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فإن قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار إليه الشارح بقوله فإن قيل كون النظر مفيداً الخ إنما يدل على امتناع العلم الخ لأن حاصلها على ما صرح به في المواقف أن كون النظر مفيداً أن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وإثباتي بكلاً شقيه باطل فكذلك المقدم وهو كونه معلوماً ثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى أن ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى أن حصل الجواب) أي حصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ إخراج منكري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك لأنه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الإفادة وذلك لا يقتضي الاتوقف في الإفادة ففيه (٩٨) نظر لأن دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

الجزم بنقيضه فإن انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون تحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز أن تكون دعوى انتفاء المعلومية ليحتمل مقدمة لا بطلان

فإن قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقة في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يرتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولا يخفى أن حصل الجواب إخراج منكري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً ولا حاجة إليه لأن حصل الشبهة هو النقض الاجمالي للدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض

(أو)

دليل المثبت على ما سيحج منه أو لا بطلان صدق تلك القضية الكلية على أن يكون

تقرر الشبهة هكذا أثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لا أرى وجهاً لسكونه بعيداً فإن التوقف في بعض الأمور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الإسلام وقوله لا يساعده البيان أن أراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وإن أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) أقول ويحتمل أن يكون هو المعارضة بأن يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو أن النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضرورياً وإما نظرياً والتالي باطل بكلاً شقيه فكذلك المقدم (قوله وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى إلى آخره) لا يخفى عليك أن هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً حيث جعلوا كونه ضرورياً أمراً لسكونه نظرياً وقدموه عليه ولم يتعرضوا للدليل المثبت أصلاً ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس بأقرب من حملها على التوقف في الإفادة كما لا يخفى على من ذاق حلالة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التمسك لأن سباق الكلام في أبكار الأفكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لسكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الإفادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومات هو أنه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لا يلزم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن جلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر إذ لا سام أنه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازماً بيناً غير ضروري ولا مبرهن عليه * خذوا أجهر زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حمل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ إلى آخره) ولعله ما أشار إليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فإن قلت هذا الشكل مشتمل على دور لأن العلم بمحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الأكبر لكل واحد من أفراد الأوسط التي من جعلها الأصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للأصغر وهو عين النتيجة مثلاً إذا قلنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة أعني أن كل إنسان جسم مالم يعلم أن كل ما يصدق عليه الحيوان من الإنسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الأول على الثاني مثلاً يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمر وغيرهما من حيث أنها من أفراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من أفراد الإنسان انتهى (قوله أو إلى ما رزقه به) الشارح وهو ما قلناه عنه في سابق فنذكر والضمير المنصوب لما يقال والحجور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر أنه جعلها تبعيضية (قوله فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الأسباب في الثلاثة من أن مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة أن المدعي بما يمنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحاً للزم العلم به بما يمنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدة للعلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كما حققها الأمدى لاهمالة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول أو إلى ما يقال في دفع الدور أن معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو إلى ما رزقه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضميره إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الأولى من غير حاجة إلى سبب ليلزم تعريف الأكسائي فقد قصر نظره ولا توجه هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير إلى أبي علي بن سينا أياك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإن أجل البداهات وأولها هو الشكل الأول وفيه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا نصير كبراه كلية إلا إذا كان الأكبر صادقاً على الأصغر لأن الأصغر من جملة أفراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر تحت الأكبر وثبوته للأصغر إجمالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما إلى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج إلى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فإن التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي فكيف يصح ادخالها في المقسم فإن قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج إلى الفكر قطعاً فإن الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج إلى النظر قلت الفكر ههنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج إليه لا يشمل ما سوى الأوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه * قيل لكن يرد عليه حينئذ أن العلم التصديقي لا يخصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فإن الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقاً فأملاً (قوله ولا توجه هذه الأمور الخ) حاصل الاتجاه أن تعريف الضروري يدخل فيه هذه الأمور فإنه يصدق على كل منها أنه ثابت من غير احتياج إلى الفكر مع أنه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الأولى ووجه عدم الاتجاه أن حاصل التعريف أن الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج إلى الفكر فإن المقسم جزء من تعريفات الأقسام المستفادة من التقسيم ولا شك أنه ليس بشامل لهذه الأمور فلا اتجاه

(قوله نعم بقي قضاياء الخ) أى بقي انتقاض تعريف الضرورى بها قاتها داخلية في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضرورى) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أى بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أى تخصيص التقسيم الى الضرورى والاكتسابى بما ثبت بالعقل وفيه ان المصنف أراد ههنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضرورى ونحوه الرسول استدلالى ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضرورى وبعضه اكتسابى على ان المسمى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضرورى والاكتسابى ولا شك ان الانقسام الى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أى مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير المحرور في منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعنى ان ما ثبت من العلم مطلقاً بالبدية أى بأول التوجه فهو ضرورى أولى وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو اكتسابى وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة الى تقسيم العلم الى الاولى والاكتسابى ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا يخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) (٩٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعنى ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضاياء قياساتها معها فانه ليس بضرورى يعنى الاولى ولا يبعد أن يقال قضاياء قياساتها معها ضرورى غيرا اكتسابى فهو داخل في هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقى ان الضرورى والاكتسابى لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل والالورد التصور النظري وجعل المصنف منكراً لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالمعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) السكل مجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى التكررة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس السكل وحمله على نفس الجزء بآي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لا يتم الا فى كل وجزء لها مقدار ولو جعل الحكم به أزيد

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضرورى والاكتسابى وأراد بالضرورى الاولى وبالأستدلالى ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المقادير وهو أن يكون بيان المتن أى لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

توجيه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبدية ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان (لم)

بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الاكتسابى مرادفاً للاستدلالى حينئذ يكون الاستدلال على ظاهره وبدخل الحدسيات والتجربيات ونحوهما فى القسم الاول ويكون الضرورى أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أى بالنظر فى الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذ لم يتقبل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازى وقد ردوا عليه فى ذلك رداً بليغاً كما فى المواقف وشرحه (قوله فان الافرادى لا يضاف الا الى التكررة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستقرائية وقد اعترف بذلك فى بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان الرمان معبوداً خارجياً أو ذهنياً وأما اذا كان جنساً استقرائياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق فى الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب بطلافاً انتهى فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير الى الشئ فيكون المعنى حينئذ السكل أعظم من جزءه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان السكل أعظم من جزئه وإنما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعاً الى كل الشئ فيكون المعنى السكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية فى السكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر فى الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له حيث لا مقدار لاصغر ولا عظم

(١) أى فى بعض حواشى شرحه لرسالة الوضعية منه

(قوله لم السكل) أى كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولاً وفيه نظر اذ الازيدية في السكل لا تصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الآن يقال أقول بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص السكل) أى لا يكفي في اتسام الجسم تخصيص السكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية السكل لا تصور بدون صغر الجزء والجزء هنا إما نفسه أو وصفه ولا صغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لوجه تخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها استدعى صغريتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملثم) التركيب إما اضافي أو توصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم) (١٠١) من جزئه (فيه نظر لما عرفت

ان أعظمية السكل تستدعى الصغر في الجزء ولا صغر فيها لا مقدار له على انه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملثم من أجزاء السكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لا بد الح) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تمام الموضوع والمحمول وملحقتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقتهما

لم السكل ولا يكفي تخصيص السكل بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوي مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملثم من أجزاء السكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى السكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الآن يقال المراد بالسكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد وانصاف الافراد بمفهوم السكل ولو كانت مبهمة لا بد من تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره التحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور وينى عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من السكل فهو لم يتصور معنى السكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من السكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لسكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى السكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يخفى انه يكفي عدم

الان انه عبر بالجزء عن السكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من السكل) أى من السكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألا يرى ان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البدييات كافي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله وأما ان منشأ الزعم الح) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لسكون منشئه عدم تصور معنى الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى السكل والجزء مثلاً على ان كون المنشأ لازماً المذكور عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد بل الظاهر ان يكون المنشأ عدم تصور معنى السكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالجواب انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا ينافي كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا يادر الى العلاوة بقوله على ان حمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تحذف بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٣) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

الا كونه معلولاً لها) وأنت خبير بأنه لا معنى لعلم كون الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخاناً موجوداً لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً فعلم ان له ناراً أي فعلم ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال لرؤية النار الخ)

تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولاً لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلوية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخاناً فعلم ان له ناراً على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة قلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال لرؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال لرؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به فارغاً عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقلب الجدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاطهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماده على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

تعليل للنفي في قوله ولا حاجة وأنت خبير بأن ما ذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم (وفيه) الحاجة الى التقييدين اللهم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمناً لان مباشرة هو السكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح في ان مباشرة لا تفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في السكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً ناراً قوية مشتعلة فعلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلوم أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخاناً فعلم ان هناك ناراً أو على عدمها بردهى منه (٢) فمن يرى ان السكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء كان الالهام والتعليم ليساً مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسبياً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده السكسبي وتعرفها متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح مكن مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط مكن مباشرة جميع الاسباب بالاختبار (قوله وفيه) أى فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أى من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية بناء على ان الحسيات عنده لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) اذ لا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسون زاده مبنى القول ان ذكر جعل المقدور ما يحصل بالقدر فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فانه يتوقف على خلقه تعالى وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري بحكم) وما قال السيد الكونى من ان القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون (١٠٣) البدييات الاولى أيضاً موقوفة على أمور

لا تعلمها ليس بشئ بل
تقول القول بها في الحسيات
أيضاً مخالف لصريح العقل
والالجاز أن تكون
الاوليات أيضاً كذلك
فالجواب هو الجواب (قوله
لا لخصوصه) أي لا لخصوص
الاستدلالي (قوله يمكن
أن يكون مبنى الجمل الخ)
هذان المبنيان واثنان
بالنسبة الى جاعلين مختلفين
لكنهما لا يصحان بالنسبة
الى جاعل واحد كصاحب
البداية فلا يصلحان لدفع
التناقض في كلام صاحب

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلاً كسبياً ويمكن أن يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كادعاء صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري بحكم بقى انه قال صاحب المواقف ان النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية قلباً تنى بها طاقة البشر والحس لا يكتفى في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكسبية (قوله وقد يفيد في مقابلة الاستدلالي) يعنى لا لخصوصه بل لسكونه نظرياً اذا اضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل بعضهم اعلم الحاصل بالحواس ا كسبياً) يمكن أن يكون مبنى الجمل ا كسبياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما ينظر العقل من قسم الا كسبياً ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه

البداية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لها ولم التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم (١) (قوله ومبنى جملة) أى جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبنى الجمل كما في قريته السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبنى الجمل ا كسبياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبنى الجمل ضروريا (قوله وعدمه) بالحر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الا كسبياً) حيث فسر الا كسبياً بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل السلب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الا كسبياً (قوله ثم قسمه) أى قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جملة أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظري يلزمه أى الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين شرح المواقف منه (١) اشارة الى أنه يدفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن هنا بذل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين قدبر منه

(قوله وبعبه ليس ضروريا) لا يخفى ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما ينظر العقل الح كذا قال القائل المتقول عنه وهو المحشى الخالي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو ما يحده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلاً والثاني يوجب ضروريته قيازم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلاً ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكراً لجرى ان النظر في التصور كالامام الرازي حينئذ يكون التقسيم حاصراً بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لا على ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصلاً والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون مباشرة سبب من الماهية اليه والاخرج عنه ما مباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والزام أنه أيضاً ليس بطريق الفيض بعد هذا (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور وما يزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أي الاعم مما بطريق الفيض

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعبه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ما هو مباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعد أيضاً أنه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن الضروري منيعين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلال بالعلم بمعنى البقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلال ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء بمعنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزداد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله مباشرة سبب نشأ من الشيطان وقد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً فأن أريد في السببية مطلقاً لا يصح اذلا اشتباه فيها ولو أريد في السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى عموم سببيته والاولى أن يراد في السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

ومما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له وغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والاخرج الخبر الصادق كإمر ولا شك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سبب سببيته اتفاقاً فلا يصح قوله اذ لا مدعى لعموم سببيته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الالهام مطلقاً (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق ان كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لأسباب له حينئذ لا يصح قول المصنف وأسباب العلم لا خلق ثلاثة فتأمل

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لاتبعضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي اطلاقه عليه تعالى (قوله بالتوسط سبب ظاهري سوى العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للدرك كالحبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدريج الالهام في استمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا انه حاول تنبيه الخ) قال القزويني واعل الاوجه ان يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الاحق او ثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فعنى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ حيثئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالبركبات أو السكبات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشئ كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم بخصته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

لا يصلح ان يكون محلا للنزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم بخصته ومطابقته بالعلم آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تخص فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما

للعادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل) قوله الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله البناء الذي زاد في مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالتالي من ادراكين تداخل بينهما جهل (قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به ونوق أم لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للانزاع على الفير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقيدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم لتحقيق للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(م ١٤٥ حواشي العقائد ثاني) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فاهلها جوارها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم لتحقيق للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا لتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورد فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا الهم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لا بد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المنصية لانه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم قللة تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند هم انما يكون للعدل اتقى لا لفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الأدلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم لافي حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله من قال الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمحجب المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) إشارة الى رد قوله وبصلاح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية التواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو اتق أحدهما لم يصح الخ) لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تهدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفریع على المعنى الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا يخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة بأباده مقام التعريف كل الاباء كما قال (الفزوي) (قوله ولكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءه طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لا يلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأوجب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خير هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يضاهي عنده للالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعالم ملايشمها يعني كانه أراد بالعالم صفة توجب تمييز الایحتمال النقيض لصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال أن يكون العلم علماً وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قوله فالعالم الخ) تفریع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها وكون العقل بالظن في الدليل سبباً للعلم اذ لو اتق أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة تمان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للأفراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطلالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأوجب عنه بأنه زائد على التعريف إشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لأجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث أنها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لخراج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات ولا خارج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الشكل ليس غير الجزء ولا خارج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات

الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لا فائدة (لأنها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل تنق حيث أنها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركاً (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح إنما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) انه واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله وسنطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له (قوله على أن في اعتباره) أي في اعتبار أن الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامتقاً بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فللمناسب أن يذكر معه بلا فصل اما تقدم هذا أو يتأخر ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لا تعلق له به اللهم الا أن يقال توجيهه أن المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعظم منه فلا يصح تفسيره به هنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالحشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بأن قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل أن المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم أن العالم لو كان اسماً للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال الحشي الحشالي أنه متعدد على سبيل التبديل والمعنى أن كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الأفراد المتعددة على سبيل التبديل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فإنه يدل على أن العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز أن يكون المراد بالأجزاء أجزاء جزئياته على أن تكون الاضافة لادنى ملائمة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز أن يكون المراد من الأجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالأجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان الشكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغنى في الاستدلال إلى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لا بد له من محدث فمحدثه إما نفسه

لأنها ليست بصفات ولولم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وسنطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلاً في اثبات المحدث وكفي ذلك داعياً إلى ذكره في مفهومه * الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وإنما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن إبطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكيم لذهابه إلى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تسميته بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لنزاهة ما رجحه الكشف من كونه اسماً لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما إذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذ فإنه يقال حينئذ يجوز أن يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى وفيه نظر اذ يمكن أن يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني تأخذ مجموع الأفراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على أن الجواهر موضوع للجواهر الفرد في عرفهم هذا إنما يرد على القائل أن كان مراده أنه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده أنه لو قال ذلك مع ما ذكر بأن يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أنهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما هنا (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى أن هذا البحث حينئذ إنما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً لماهية العالم وذلك محل تردد على أنه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فإنه لا يصح حينئذ أن يقال وإن كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لا تظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فأمثل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لمصلحة رد على المحشي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ما وجد فيهما داخلا في حقيقتهما أو خارجا متمكنا فيهما أو حالا (قوله صفة (١٠٨) للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمعنى أي كاقيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصورة الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الحالية يزعم انه خصها بالصورة النوعية وهناتحمل آخره وان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قرب بين على التخصيص وأنتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الحياي حمل على هذا المحمل فحصل اعتراضه ان كان على الشارح ان

على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفق ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتماما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض واما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي يخرج من عدم الى الوجود) للحدوث تفسير ان أحدها الخروج من عدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانطباق يحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من عدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من عدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من عدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبيه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية قديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

(من)

يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى

النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضا قديمة بالنوع لاعلى ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هذا لا اختلال فيه (قوله الا بأمور) ككونها فلسفية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورة ويلبس الصورة النارية تأملى (كقوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفرادها (قوله بعض الحواشي) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشي (ولي الدين)

(قوله فى استمراره) أى استمرار وجود نوع النار بتعاقب أفرادها الشخصية (قوله لأن المدعى أنه لا امتناع الخ) يعنى أن قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل أنه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطفسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بأن (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية العنصرية

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشي فى هذا المقام من أن المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جاوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكن يشك ببقاء صور الاسطفسات الموجودة بالذات فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافى هذا * على أنه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لأن المدعى أنه لا امتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد وفى ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحيث وإن ارادة النوع الاضافى إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل أنه أراد الشارح بالقدم بالنوع أنها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف أنها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالماً قام بذاته والالم يكن زيد عبداً ولا العرض عالماً بقم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضاً وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى أنه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج أن العالم جزء للعالم فيبقى أن يؤول بأنه أريد أن كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج أن كل جزء للعالم حادث وقوله أن قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لأخل فى حصر العين المركب فى الجسم عالماً قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بمالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل أن يكون قديماً له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منهما حادث فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول أن العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى أنه غير منتج الخ (قوله فى قولنا العالم منحصر الخ) لاشك أن انحصار العالم فيها بمعنى انحصار الكل فى أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة فى الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه إشارة الى أن الاولى المصنف أن يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وإن يأتى باداء الحصر (قوله لا أخل فى حصر العين) وذلك لأن المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب فى الجسم والتزام أنه جسم أيضاً بعيد قائل (كفو ي)

بالجنس لا بالنوع هو متأخرو الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قديماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله إنما تنفع لو كان الخ) أى لكانه ليس كذلك وثيقه أن الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فلا صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس قيم المقصود (قوله والا لم يكن) أى وإن كان العين

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله المحشى الخيالى (ولي الدين)

(قوله وله تتمه ستاني) ولعل تلك التتمه ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهري لانه لا بد من دعوى الحصر وأبانه حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله للبيان) أي لبيان أن كلامهما حادث بالدليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى بما لا وجه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والتعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو حذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن برد عليه ان يكون الممكن أعم لا يضمر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يحجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال الفزويني) (قوله بقرينة جعله من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث

وله تتمه ستاني ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطلوبة فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الا أن يجعل القصر ادعائيا لاحاق النار بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافرد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا الافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل بداهة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وإياك وان تقول لاحاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحوادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه * قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحجز هذا المركب بعينه تحجزات أجزائه وبعضها تابع لتحجز شي آخر وبعضها ليس بتابع فتحجز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن (وهذا)

المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من قيل حصر الكل في أجزائه فقد ذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جعله من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعا ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحجز المركب ليس بتابع لتحجز شي آخر وان كان بعض أجزائه تابعا في تحجزه لتحجز شي آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا يادر الى الملاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعا ولا غير تابع لم يكن عينا ولا عرضا فيختل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خبير بان ما ذكره هذا المحشى الفاضل تكلف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تنقيص كلمة ما بالممكن واعتراض القائل على ظاهره. نعم وقال (السالكوتي) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام المين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالمعين وهو ليس بعين وحيث لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فتأمل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعا لتحيز شي آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجواهر فان التحيز صفة قائمة بالجواهر وليس تابعا لتحيزه والايلازم اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجواهر به فلا يلزم شي سوى الاشتراك ولا محذور فيه قد ير ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو السكون في الحيز لا السكون مشارا اليه بمعنى التحيز بالذات هو عروض السكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شي آخر نعم يلزمه ان يكون مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فمأذكرة الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر ان تحيز المركب بمينه تحيزات أجزائه

فكيف يصح ان يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والايلازم ان يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير السكل فلا يلزم ان يكون تحيزه تابعا لتحيز شي آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشيا) تعليل للمخالفة المعلقة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شي آخر حتى يرد تحيز المين للسكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان السكل معلول لاجزاءه ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لنخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحتجوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاجراج الهبولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح ان يكون لاجراج الهبولى لانهم لا يعترفون بها فهو لاجراج المسكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود المرض في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله ان يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حيث لا يذاتنا (قوله لاجراج الهبولى) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ واعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان بطلاق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والجاز على معان كوجود الجزء في السكل والسكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المسكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا تمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشي اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لنفسه انتهى أقول قوله قدس بنره بحيث لا تمايزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله ان يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لالوجودين بمعنى ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا تمايزا بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فلمراد
 بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه
 ووجوده في موضوعه عبارة عن امر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتميزان في الاشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو
 تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لغناه وقوله وقد يتوهم اشارة الى غلط بعض في هذا المقام يحمل الوجود في قوله هو
 وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا الحشي ومن يحدو حدوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل
 قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لا يتميزان متعلق بقوله أن يكون وجوده
 هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الاشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين
 وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متجداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله
 وقد يتوهم الى رده وتزييفه فتمحيروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كإيدل عليه قوله ولهذا يمنع
 الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير
 أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الاشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي
 الا انه تسامح في العبارة بدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعني وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو
 وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده
 في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انه لما تشهد بالمغايرة ان لو كانت
 الفاء للتعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك قلنا تشهد

بالتغاير في المفهوم دون التغاير
 في الذات كما في قولنا وجد
 الناطق فوجد الانسان على
 ان تحلل الفاء في القول
 المذكور ليس الاين وجوده

الوجودين في الاشارة الحسية ومعني عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً
 ورد بأنه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تحلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء
 في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضاً انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان
 كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين (قام)
 الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لاصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً
 للنزاع (قوله ويتجه أيضاً) ويتجه أيضاً انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متجداً بالوجود الرابطي
 الذي هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات
 وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتميزان
 في الاشارة الحسية وقيام الامر الاعتباري ليس كذلك فان الامر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالاشارة
 الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد
 الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير
 هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على ان ما عدا من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(١) ففهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الاشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح
 في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم
 يثبت بمبدئ لا يجوز أن يكون له معني واحد قد يجعل هذا المعني آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية
 وهو النسبي بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما
 ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتعجيد وأما القول بأنه يلزم أن يكون
 الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اه

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقوم به الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متعين بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل وأما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالحيز الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالحيز الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد ببقومه بالحيز الآخر ببقومه به في الجملة فاختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به ببقومه به من كل وجه فاختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض أن وجوده في نفسه أمر وجوده في محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولأن تشخصه بالحيز) عطف على قوله لانه قائم بالحيز وإشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالحيز امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بأن ما ذكره في الاستدلال على أن تشخصه بالحيز وهو أنه لا يجوز أن يكون تشخصه لمساهية والا لزم انحصار المساهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولانها هو حال في العرض والالزام

الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا الأمر حال في محله لا ينتقل الكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا هو بمتة لان الهوية ليست مقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا الأمر منفصل عنه

قائم بالحيز فلو انتقل فاما أن يقوم به المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل وأما أن لا يقوم به فلا يحتاج في وجوده الى محل يقوم به ولأن تشخصه بالحيز (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند الفاعلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه الغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسري والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلافاً كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة الى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتاً بصيرورته نعتاً بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتاً بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالجزرور

(م - ١٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتبين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التبعين خاصة سيما اذا كان فاعلاً مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويجه أيضاً أنه لا يطرد في عرض يتحيز نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكماء ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فقهاء الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالفاضي وقالوا بثبوته ضروري ومنه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحسن ميلاً الى جهة العلو ويسميه الحكماء ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه إما أن يكون بسبب خارج عن المحل أي يمتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مرموياً بالشعور وصارداً عن الإرادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أو لا فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفلى ههنا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستثناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي يمكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالحال المتقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جعله إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لئلا يمتنع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل المذكور بالاستطراد بخلاف الأعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جملة عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا تجزى بقرينة أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وإنما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعالم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله تلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف على الخليلي) بأن يوضع جزء في الجانب الغربي من ثلث من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقى الأربعة أحدهما

بالإضافة في قوله اختصاصه به الحال المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر للكلمة ما في تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا يحصر في الجسم كما كان غير المركب يحتمل المجرد فلا يحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجواهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقاً للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث فقال الخليلي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعتزله

(قوله)

من الفوق والآخر من تحت لكن لا يتم التأليف

حينئذ ويكون كإنباء ناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع الثلث والرابع على ملتقىها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال الحشوي البردعي وفي شرح الصعائف بأن يكون ثلاثة كشآت ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة الثلث قال الحشوي صلاح الدين هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أو لا وثانياً وثالثاً وأما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قاعة فقدم تحقيقه بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نعتزله) وقد نسبته الحشوي الباري إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والحشوي كالدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فإن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الح (ولي الدين)

(قوله لآله) كما ظنه الخشي الخيالي ومن هذا حدوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره بم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومضوته محتملة وتعين احدهما موقوف على قصد المتأخرين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيمات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء واحداً بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزيادة مع الثلاثة الاول

من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والاربع منها والاربعة بها مع الاولين والاربع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فنعم المبالغة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره دفة فلسفية حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالأزيدية ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لآله فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تماشي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة اجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية اجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحقيقها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الأجسم في اللغة بزيادة جزء بحثاً لانه ليس قدراً محسوساً متبرأ في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسمي وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المشعولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجع (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافصلاً ولاوها ولا فرضاً) لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر الا ان يقال نية على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بلهم

التركيب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمية) قال (محمد الشرف) فيه نظراً اذا ثبت النقل بمجرد القول بل لمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بمجواز كونه مشتقاً من الجسمية بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركيب في الجسمية وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث هنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الح) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطابقاً من غير تقييد بالقرء شاملاً فيما يقابل المرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالآخر فيه الشارح أولاً بان المراد به هنا مالا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقريئة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للتفسير ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره الحاشي بقوله والحق هو لصاحب المحاكات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية المحاكات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان اصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لا يدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبني عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولا وهما ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال (١١٦) لوجه للاحتراز الخ) قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها

المذكور فيها سبق فلا رجة لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجسم بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب الحاشي الخالي عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا يتنافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا الحاشي لما أشار اليه بقوله وثبت المحدث الواجب من ان الفرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك

الاحتياج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية المشار اليها بقوله لا فعلا المنصبة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذه في التقسيم والقسمه بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متفرقين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والابيض في الجسم الا بلى أو غير قارين أي غير متفرقين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كهاستين أو محاذتين وتوهم البعض ان القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلّي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع) أو تنبيهاً على ورودها يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويحاجب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقائه لا بد من دعوي الحصر وانباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتخير بنفسه والعرض ما يتخير تابع لتخيز الغير ولم يحتز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لا بد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود هنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين ما يتخير الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذ لا يتخير لها أصلاً فبذلك المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجودهم بزمانه ولا يكون متخيزاً أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معنى فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعّل التفضيل يقتضي ان لا يكون الأشهر
الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه انه لا ينافي الخ) قد عرفت ما يندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكتفى بالإشارة
اليه بالوصف بالحقيقي (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر
المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لامحالة)
في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا ففريع قوله
فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لا شترأ كه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسته بأكثر
من جزئين لكان فيها سطحا فالفاصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد

منوع الخ) قال في شرح
المقاصد والقول بامتناع
الكرة أو السطح وتامها
مكابرة ومخالفة لقواعدهم
(قوله لانه اذا كان غير
متناه أكثر الخ) فيه نظر
اما أولا فلان بطلان عدم
تناهيهما ببرهان التطبيق
ثابت سواء كان أحدهما
أكثر أجزاء من الآخر
أولا كما لا يخفى فلا مدخل
للمقدم المذكور في لزوم
التالي بل هو مغالطة من
باب الاشتباه بين المصاحبة
وبين الاستلزام واما ثانياً
فلان برهان التطبيق انما
يبطل عدم تناهيهما ولا يلزم
منه بطلان أكثرية أحدهما

من ابطال الهبولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو التميز بالأصالة وليست العقول والنفوس متجزئات
(قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
ثبوت الهبولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة انبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن
أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن حيلة الحال والسطح مفيد
بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وانه تركه الشارح لان مطلق
الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فن أصلح
كلام الشارح بتقيد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لبيات الابالتطويل وقد ترك
الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لوماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل أن يمنع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد
منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس
ودفعت والمقام لا يخفى (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين
أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من العجل) ولزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك أن تبطل أقسام العين لالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي)
وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع
ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح
ابطالها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليثبت به أولاً فانه يجري ذلك في أقسام العين لالى نهاية
كما اصرح به آنفاً فيثبت كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه
بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متناه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما
سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي كل منهما
(قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان
أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فتذكر للقائل أن
يعارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل فانه مضامم لبداية العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة
منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) واثبات خير بان هذا إنما يكون رداً له إذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من
 الاوجه السبعة وليس كذلك وإنما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة
 ولا شك في أن ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أباغ) وذلك لان لفظ الكل
 يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (هـ إلى الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف
 وإنما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره
 الشارح ههنا ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لا نقول لما قال الشارح
 أقواها واحد وأشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم
 الرد أولي من الرد اذ كل من الأدلة المذكورة أقوى في نفسه ولوسلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه
 أو يثبت ثلاثاً يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء
 وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أباغ) من جعل الاسناد الي كل واحد وذلك لان صاحب
 المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك وأما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل
 واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحليل المؤاف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
 رسته چون يكتابود از زور آري بکشد * (۱۱۸) ليک چون پيوند شد از زور زاری نکشد * فتأمل (۱) (قوله فان قلت

انه كما لا خط) يعني انهم كما
 صرحوا بان لا خط بالفعل
 في الكرة صرحوا بانه
 لا نقطة فيها بالفعل فكما
 جاز أن يقال ان التماس
 ليس بجزئين والالكان فيها

تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثاله لكان له وجه (قوله
 والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب
 جدلاً ففيه للمنتصف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد
 أباغ (قوله أما الاول فلانه إنما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لا خط في الكرة
 لا نقطة فيها عند الحكم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة
 فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدلل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه

خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم)
 المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لا يفهمها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في
 الكرة وتقرر بان الكرة جسم نهايتها سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط
 فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه وفيه انه ان ارد أن كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه أصلاً فهو ممنوع وان
 أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف إنما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل
 فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا
 المنع اننا لانسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزأ لجواز أن يكون
 التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به فالتمس ساقط
 غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البتة لاكثر المستدلين في مواضع لا يثبت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع
 الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين
 عند الحركة المستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فيثبت لاتجه ابراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان
 مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(۱) قوله فتأمل اشارة الى ان جعل الاسناد الى المجموع إنما يفيد صحة الرد لا بالبلية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى
 المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلا انه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه أن المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى أنه موجه قدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحشي الحياي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كاية فان نهاية أحد سطحي الجسم المحروطي نقطة بلا خط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الإراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بأن تلك القضية مهمة في نفسها فان أخذت منها كذلك فلا يفيد أنه لا نقطة في الكرة وأن أخذت كلية فهو ظاهر البطالان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع أنه لا نقطة) لأن حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على أنه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد (١١٩)) لاستدلال المتكلمين) حاصل

هذا الرد انما لانسلم انه لا بد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولاً سرانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولاً غير سرياني (قوله بأنها متصل واحد) مساق

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المحروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من انما اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لذاته بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق الحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفماً للعجز قلنا أمكن افتراقه وما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بأنه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعها لذاته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بأنه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وينبوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمتكلم المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بمرتته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واجبادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما في المواقف واما ما أوجب به عنه بأنه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان ان هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف وانما غير مسموعة قدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر تنفيه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مراداً به نفي الفرض المطابق واما بمعنى التجويز كما قسر به في تعريف الكلّي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الاغم من أن يكون المفروض ممكناً أو متممناً فخارج عن المقام كما لا يخفى (كفو)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذارد على المحشي الحيايى (قوله هذا) أى هذا كلام المحشي الحيايى الذى اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى (قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء شبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لالى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما لا يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فسا ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لا فعلاً ولا فرضاً مطابقاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لانه وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية حينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف النقسم من غير المنقسم فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الاموراً قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثانى من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهوى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح للممكنين لانحالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض متمتعاً في ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لما في نفس الامر ولا شك ان امكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يقيد شيئاً في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلات فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصح ما ذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالتزام ويرد بالحمل على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله لم تكن الاقسام الاموراً قابلة للقسمة) فيه اننا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والجيل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشتغال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

ر حوه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو الحشوي الحياي (ولي الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة التني أقوى) لعل وجه الاشارة هو ان هذه البارة قد تستعمل فيها في أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف محاب وقد ردوا أدلة التني أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة التني أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن بقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة التني ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التكبير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني غاية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسيما اذا كان المراد الكل الانفرادي (قوله من أمور لا حجة لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يجزى عما لا حجم له ممنوع كيف وكل منحصري ذو حجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لا يقدر العقل على تعقب ذي حجم تركيب من أمور لا حجة لشيء منها وكيف يمكن هذا شاهدا على قوة التني بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

لا اعتبارها في مقابلة الأدلة الدالة على الاثبات (قوله لان ما قل ضعفه) وهو على زعم التني (قوله ونوقش الخ) في ابتناء الخ المناقش هو الحشوي صلاح الدين وسبعه الحياي وقال أدلة دوام المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يتي عليه قال (السكتي) قوله وكثير

فيه اشارة الى ان أدلة التني أقوى فتفطن وكفكك شاهدا على قوة التني أنه لا يقدر العقل على تعقب ذي حجم تركيب من أمور لا حجة لشيء منها وتوجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة التني عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ذلك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرردون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهوي القديمة الأبدية فلو أثبت حادنا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمتني عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(م - ١٦ حواشي العقائد ثاني) (عصام) مطوف على قوله اثبات الهوي فتكون هذه الأصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبشتي) بان هذا توجيه بعيد آتيا يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يتي على أصل هندسي وأنى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها ضفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيلالكوتي) أيضاً وقد يشكك بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على تقدم العالم وقوله المبني عليها ضفة بعد ضفة لقوله اثبات الهوي يعني مثل اثبات الهوي والصورة التي تؤدي الى التقدم ويبنى عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى بل متصلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر أنه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائماً بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كقوي)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك أنه يحتمل أن يكون إشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أخصائنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف أنه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمنتهى حقيقة عند حتى ينقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناءه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألقينا اليك ان فضول الكلام اما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل المقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيهه للكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل قائم (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

اختصاص الناعت بالمتعوت (إشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى) نبيه بقوله قيل على ضعف هذا القول إماماً قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل يمكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإماماً يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاجراء صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضامناً * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملاً لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديماً وليس في الجسم والجواهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه بشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان

جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات (ان)

واعراضها فهو كالسلب للإيجاب البكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد بشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لافى الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة وظرفاً للحدوث فالعني انه يكون حادثاً اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الإشارة الى دليل حدوث العالم اجمالاً (كفوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كآبي الهذيل الملاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لافي محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الأذهان فيورد في المطالب الملعبة ويدكر في مرض الاستدلال ما ينه على مكان الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبه أيضا كاستماع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مرید بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه أجزاء جدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزائهما المتصغرة لم يتفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والظوء في عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالعلوم والروائع) لسكونها من الاعراض الغير النسبية كالعلوم والروائع بخلاف الاكوان فانها من الأعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

التوقف) وواقفه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها بخصوص يفيد اللون بخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل الا من هذا

ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لافي محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالعلوم والروائع لتناسبهما لفظا ونظما قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبقا بمحصله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبقا بمحصله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاه أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في أن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والعرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قبل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتمريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كان حصوله في الحيز في أن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبقا بمحصل آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار في العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لا يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر في الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول التميز في الحيز اما كذا واما كذا والاراد انما يتجه على الثاني دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا اراد وبالملة حاصل الاراد أنه ان أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله اذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لا يجب في كون الشيء موجودا أن لا يكون هناك واسطة في العروض (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لا ينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع انه من أفرادة فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يتي المتفرقان في حيزهما

فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاتف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاتف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض بطن اللسان وظاهره مما والفايض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملازمة دون العفوصة وفوق الحفوصة والتفاهة هو

والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الاولى أي أنواع بسائطها كما في شرعي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ما ذكرنا ووجه الحصر انه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالخاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها اجالا ان الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحفوصة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاضليها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة بخلاف أن يكون كل واحدة من تلك المراتب قاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الحار والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه (١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا اشارة تقيد غلبة الظن ولهذا قيل بجاحت الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا تركيب فيه قال القزويني وأنت خير بان الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن اشكال

(قوله قيل هذا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله فلهذا قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لابتغذيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بعبادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فلها وان كانت ضميعة الآن حاملها لطيف ينغذي المذاق فيؤثر فيه بعبادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لانواع الروائح) قال في الاطول وكان المراد بالانواع المقبومات المتدرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفتي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (السكتي) ولكنها أقللة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بأسمائها وتميز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها كما يقال رائحة منقاة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد ان تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الاجسام والاولى لما عدا الاجسام بالانظار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لا بد من حمل كلام الشارح على نفي

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لنوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتخصيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منقاة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاطهر ان ما عدا الا كوان الاربعة لا يعرض الا للجسام) أي ما عدا الا كوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناه في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول السكتي حدث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان المسم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يلحق ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفراد هذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بإمكانها لا احتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يعدم فلهذا قيل مراده

الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فان حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا انه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ما سبق (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) اما فسر به لثلاث يكون الكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزام استناده اليه الخ وحل المستند على المطلق وحل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقضا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم قدبر (قوله والحكيم يسند لحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجبه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجبه وأيضاً هذا المنع انما يرد ان حل المستند على المطلق وأما اذا حل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما سرت اليه الاشارة فلا ورود له هنا كما لا يخفى وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم ثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يتجمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للمقائد وفصله كمال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول (١٢٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم ثبت جريانه فيها أيضاً قدبر (قوله

وقد يقال) القائل هو المحشي
الخيالي (قوله وبجواب
بان العدم الازلي الخ)
الحجيب هو المحشي القزويني
حيث قال ذلك الشرط
العدمي لا يخلو من أن
يستند الى الواجب الموجب
بالذات أو بواسطة الشروط

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يسند لحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تنامي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يتجمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بامور)

العدمية لا الى نهاية أو الى المستع بالذات وأياما كان يتمتع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشروط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التنامي في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتبأمل انتهى كسنتي (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد بما لا زوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكناً أو مستمراً فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بما لا يمكن زواله فيلزم الوساطة بين الشقين لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال السكتي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يتمتع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلسفية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وظيفي كالاباء اولاد يكون هناك ترتيب أصلاً كالنفوس الناطقة المتفارقة وليس أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنامي هذه الامور كلها (منه)
(٢) لكن لم نجد في شرح المواقف النصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من الرصد الخامس من المواقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا الحجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم متمتع لذاته هو سبب ذلك الوجود وانت خبير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكن اولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشرح وبمحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وهما وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو ان الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه أن منشؤ الانحاء ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتي يتدفق بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله الخشعي الحياي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا لما اتجه آن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وان جوزه

المخشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الاثنين (قوله بمعنى انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى اشارة الى الجواب عما أورده ههنا من انه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتي لا يمتاز بالذات اذ الحركة تتنازع عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معنى الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدديات الحوادث لازم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من استقامتها وجود (قوله واما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه أن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدها فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا لثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون الاول فتساعوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارحا في الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

بالذات الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أورده بان ما ذكره في الاجزاء الذهبية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتب محمد الدباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قبل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد السكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضا (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأ ثانياً من الحركة وجزأ أول من السكون وقوله ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكرة أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فيتقضى (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كلاً لا يخفى (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آئين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أوجب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجواهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها وبمجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً ففهم من قالها مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول وورد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الاصراف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وبما يجب أن يبينه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث ولا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكوتان مع انه لا يصدق العرف والصفة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوها من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المتع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجاوز أن تخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذا لوحدة معتبرة في كل مورد ويحتمل انه لم يلتفت اليه هذا الحثي لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المتغير في المورد الوعدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال القزويني) على ان المقصود ببيان سبب صرف التعريف عن ظاهره وبمجرد ورود النقض على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الاصراف بيان

الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كإفصاله الشارح ليس على (المقدمة) ما ينبغي (قوله ما يعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا الكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بان يراد بالثاني ما عدا الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والا في الحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو الكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الى الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كفوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجوز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والحال (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا بنا في ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا ما الاعراض ببعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الأدلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

فتجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبوق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حيز آخر أو غير مسبوق يكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبوقة يكون آخر الخ يجبه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبوقة يكون آخر فلا ينعى تخصيص الكلام الآن بتشكك وقال المراد انها لا تخلص عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم ثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم أن العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاختلاف في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بقوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التنفي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال بنا في القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م - ١٧ حواشي المقابذ ثانی) (عمام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود ههنا اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لحيثه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يتدفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستمدادي الوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالفسير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الوار حاليه) هذا بناء على نسخه واما النسخ التي وقعت فيها كلمة يتم بدل يمكن فلا شبهة في كون الوار عاطفة فتفتن
ولا تمل عن الحق (قوله كالنزالي) انما قال كالنزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحلي والمحققين
من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على المحتج الحلي

فلا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى يتنافى القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون
فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستنداً الى الفاعل الموجب انتهى فتأمل
(قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وانه يمتنع وجود ممكن ففي عاطفة على
مدخول على كما قال (الفرويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في السك
فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الخياي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث
الاعيان وحدث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السيالكوني) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث
ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله اشارة

الى تعريفى الازل) إشارة
الى ان في عبارة الشارح
مساعدة والمقصود ان الازل
عبارة عن زمان لا أول له
أو عن زمان غير متناه في
جانب الماضى (كفوى)

(١) حيث قال قوله حدوث
الاعراض أي حدوث سائر
الاعراض حدوث البعض
دليل وحدوث الآخر
مدلول قال السيالكوتي
يعني ان قوله حدوث
الاعراض على حذف

ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا
تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وانما جعل
المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم
يثبت وجوده وان كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا
يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم
الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله
بحث آخر فلا يطلب من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله
لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التي ثبتت بكفي في حدوث
اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت بخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد
حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت
حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض
(قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص
وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل وهما زمان

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوماً بالملاحظة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي حاجة الى تقدير المضاف لان اللزوم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه الملاحظة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالملاحظة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللزام ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالملاحظة أو الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدث انتهى وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلاً على حدوثهما وحدوثهما يتوقف على حدوث الاعيان لسكونه دليلاً على حدوثهما ولو من حيث كونهما قائمين بالحدث فيلزم المصادرة وكون حدوثهما معلوماً بالملاحظة أو بالدليل الآخر لا يفيد هنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثهما والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لا يخفى (منه)

(قواه وما يقال الخ) هذا رد للمحشي الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيائي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان التقديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل وهذا يلزم من عدم تنامي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ثبت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعتراض عليه الدواني في شرحه للعقائد المضدية بانه انما يلزم ما ذكر لو لم يسبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المنتهية وأما الغير المنتهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر رده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل لجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان

يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والمالية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية وهذا كما قال أئمة الحنكية والكلام لو ترتب

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين الازل واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناميتها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي الجزئيات الموجودة ببرهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك ومالية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان التقديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الله واني (قوله لعدم تناميتها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المنتهية قديماً لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجدهم هذا القول للمحشين الذين يمتنع عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو ان القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في السبق الخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لالتنقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا يأتاه سياق الكلام كل الإياه وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه إنما ينبغي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية يأخذ من تلك الحينية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها يأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر تنظيراً أو كشفاً للمقام وبياناً لمنشأ غلط الحبيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فلمؤاخذه عليه لبس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع (١٣٢) مقال (صاحب بحر الأفكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به واعلم أنه لو كان برهان التطبيق جارياً في الأمور المتعاقبة لبطل الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعم الجنان أنه لا ينهي إلى حد وليس بشئ لأن كل نعم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً وللتنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا يتصف جزئي من جزئياتها ولا يذهب عليك أن مناقاة القدم لعدم اتما تم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفرادها في

التقيضين تمتع بالذات بالبداهة ولو فرض لها ألف سبب وحينية نعم اجتماع المتضادين كالابوة والبنوة باعتبار الحثيات المختلفة جائز فإن امتناع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الحثيات فلا استحالة فيه انتهى قدبر (قوله ونقض هذا الجواب) أي

الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على مقال (السيالكوتي) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزام أن يوصف نعم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) الحبيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا الحبيب بشئ فإنه لا يندفع به التنقض بل هو باق على حاله لأن كل تقسيم يلزم أن لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم إذ يلزم على تقدير صحته أن لا يتصف نعم الجنان بل كل نعم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكره وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما يسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى يكشف لك المرام (كفوي)

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كانت كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لا سطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحاً في الحاوى وسطحاً في الحوي المتحيز فلا جرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يتدفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذي سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كما في تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفاً على مذهب المتكلمين (وقال السكنتى) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالتمكن ممثلي به

حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهما وفرضانهما كاف في الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو مجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من القيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وقيد الذي يشغله الجسم

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه فقيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى أن ترتيب الارادات يستدعي جعل هذا الاراد ثالثاً وجعل الاراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث ما عينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتمتع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وهما في العالم مطلقاً وذكر صبغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبراً وبين كونه نعماً والعلم لا يصاح لكونه نعماً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبئها على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين قدبر (قوله فقيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر كاذكراه الا انه خصه السائل بها وذلك كاف في التوجيه كما لا يخفى (قوله ولا يخفى ان ترتيب الارادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال آخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام مبني على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الاراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الاراد كالأرادين الاولين متعلق بالصغرى (قوله وكانه لذلك فسر الشارح أو الوجه) أن يحمل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون محمولا (قوله تنبئها على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعالم وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقضي لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهى واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيحي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبيه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو اشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا ينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرهما ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذجاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

يكون وجوده عين ذاته
وحينئذ لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازائداً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود قفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبيه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثر والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التثنية ولا خفاء في أنه هذان بين البطلان هذا * أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخل في العالم. والتالي باطل لانه لو كان داخل في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح عامداً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالكان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالأشعري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فن أن يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لا يصلح عامداً) عطف على قوله لانه لو كان داخل في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل أن لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخل في العالم لزم أن يصلح عامداً على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدأ له حينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قائله المحشى الحيالى (قوله لا يوجب) خبران (ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافي ما ذكره (١) فى الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا فى العالم مطلقا لافى العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام فى انه لو كان جائزا للوجود لكان داخل فى العالم فلا يجوز ان لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز للوجود فهو حادث بناء على ما تقرر عندهم من ان كل ممكن محدث كما قال القزوينى نعم برد انه لا يفيد الالتزام اذ الفلايضة يجوزون ان يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان المدعى هو كون الذات المحدث للعالم واجبا للوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا للوجود الخ لكنه مع كونه بعيدا غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال ان يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله برد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل فى السكل الافرادى اذ يصدق عليه انه مما (١٣٥) يصلح علما على وجود المبدأ مع ان

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدءا لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة للوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا للوجود لكان داخل فى العالم اذ كل ذات جائز للوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع السكل الافرادى فمع انه متعلق برد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخل فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخل فى العالم لعدم كونه علما على وجود مبدء له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل فى العالم هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد ايضا متمدد على سبيل التبديل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى ان يقول فهو بعض من افراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور فى كونه واحدا فان قوله العالم اسم للجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس فى عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما لاجمموع امتنع ان يدخل فيه محدثه والالزم ان يكون الجزء محدثا للسكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل الملاوة) يعنى الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائزا للوجود كما يستدعيه قوله والفرق ان هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق ان هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحسوث والثانى على طريقة الامكان كما قال الحيالى وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثانى بنفي كونه من جملة الممكن فالثانى طريقة الامكان والاول يعم

(١) فى توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير فى قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل التشكك والى ان دليل الحكم قريب اليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (السكسني) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح في أول البحث فتأمل حتى التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر ان يسند الى ما هو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريبا منه) فيه انه انما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطي الاستدلالين يقتضي دخول المبدأ في التالي أو ان دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدأ للأشياء بأسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي في

على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكم السابق على التشكك فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قرياً منه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جهة الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء ويتعلق به اباحت كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النقي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجوب أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لا حاجة الى ارتكاب هذه التكاليف في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة

(وليس)

بل لا بد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء

ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ما هو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من زيف دليل الشيء زيف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبين استلزامه اياه ان نقول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وان كان محالاً لسكته ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه نفس (أ) غير (أ) فهناك شيان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتبايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم ان يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حائبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يباير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لسكته لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهى

(قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الاصح مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصديق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبيين أنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبيين غير متبين كما لا يخفى (قوله يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح) فيه نظر لأن ما أحمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور وبواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تثبت ببطلان التسلسل فراد القائل أما التعريض على الشارح لفصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) ولما الإشارة إلى توجيه عدم تعرض الشارح لإبطال الدور بأنه ترك التعريض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتعرض الشارح لإبطال الدور

وليس باطلاً وإنما ان ذكر التسلسل ذكر للدور لأنها يذكران معا فكتفى بالذكر عن الدكر وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه هما باطلاً أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أحمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة لبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجباً كذلك إنما

(م - ١٨ حواشي المعانيذ ثانی) (عمام) اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) قد بر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هنا في الثاني دون الاول والايراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون الا واجباً أن يتم وجود الصانع أيضاً به اذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صالحاً فالإيراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت لافتقار الدليل إلى إبطال التسلسل على وجه يكون إبطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على ما استفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة (١) (قوله حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثاً للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختبار أو بالاجباب) الاول للمتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولي الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة والا لزم تواردها على مستقلاً على معلول واحد شخصي حينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت أن مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى أن الدليل بهذا التقرير يفتر إلى إبطال التسلسل ويكون إبطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك وان دفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما يسر لي في هذا المقام فتأمل بالجد والسي الثام (قوله وبعض هذه الأمور) لعله أراد به الوحدة لما سيحكي منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجب أمر قطعي إنما يوجب اعتبار لاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لأن علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) أن أريد أن علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وأن أريد أن علة جميع الاجزاء تقع كونه هذياناً لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل إذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لا محتاجة إلى علة إذ لا تحتاج حينئذ إلى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو أن لا نسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) إلى علة غير علل الاجزاء وإنما يلزم لو كان لها وجود مقار لوجودات

الآحاد المعلقة كل منها بعلة وقولكم أنها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتر إلى غير علل الآحاد وما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعله) يعني أن استحالة كون

يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكن على وجه التسلسل إنما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع إلى الواجب وأعلم أن هذا المقام ليس إلا مقام إثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدد أو واحداً بالاختبار أو بالاجباب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكن من إثبات الوحدة والاختبار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الأمور إنما يثبت باعتبار أنه لاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضاً لأنه إذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لأن علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعله لأنه إذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعله وإذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لأن علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي أجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها تواردها على مستقلاً واحد وبطلان التسلسل لأنه إذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبة فتقطع السلسلة) وذلك لأن الواجب

الشيء علة لعله أيضاً يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها (إنما)

بعضها أما الثاني فلأنه إذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من أن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض وإذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلأنه إذا كانت العلة نفسها كانت علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعلها التي هي أجزاؤها فإن أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله تواردها على مستقلاً) أما على تقدير كون العلة نفسها فلأن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض أن علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تواردها على مستقلاً واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلأن ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفاً والمفروض أن له في السلسلة علة فيلزم التواردها (قوله لأنه إذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني أنه إذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من أن علة الجميع علة لكل بعض وإذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم أن تنقطع السلسلة والا يلزم تواردها على مستقلاً (كفوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزائها كذا في شرح المقاصد (قوله لانه لا يجوز الخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء بوجوب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العليتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معا وإنما يوجب أحدهما فالخذور أحد الامرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك

لما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد بكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لأنه بعينه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا يقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو العدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن فرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بقى يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعمل والمعلولات أو وضي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالذرات الفلكية أو لم يكن ترتب كالفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تنها لزم عدم تماهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متاهيين وفي ابطال

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العليتين اذ الكلام في المنقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى انه حيث يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب بوجوب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لا محتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العليتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علة ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه محتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن فرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بقى يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعمل والمعلولات أو وضي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالذرات الفلكية أو لم يكن ترتب كالفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تنها لزم عدم تماهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متاهيين وفي ابطال

الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويتمتع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويتمتع لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساوي فلا نسلم استحالة فيما بين النامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها التناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقصر على قوله فقوله وهو ان فرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفى (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) فأنه المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متناهين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلوم كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير في الفصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهين وهو ان يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكفاه بسهولة انقيامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر الا في الامور المرتبة وانما في الظهور لا الصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

حكم العقل بأنه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والجمعية المرتبة وغير المرتبة لان العقل ان يفرض ذلك في الكل

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها ان نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد انقاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المرتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير } المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهى (قوله يمكن اتعام النقض الخ) أقول لامعنى لاتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى ان يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التشكيم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه ومالا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الأول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لا خفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتعام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه مالا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالتع مكالبة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بمنتهى ذاتي وشبهة الاستماع انما جاءت من عدم تنافيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دقيقا غير زمانى فلا يمنع له عنه وتعلق علمه تعالى دقته غير زمانى ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لا بد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب الموافقات بان المعقول المتميز لا يجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لا يجب أن يكون متناهي وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة بما لا مجال لتكاديه وذلك البعض غير متميز بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفعله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) (١٤٩) فهو جسارة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض

الافاضل (١) انكار علمه

تعالى بغير المتناهي كفر عظيم

(قوله وبهذا اندفع ما ذكره

الامام) ما ذكره الامام

أمران انتقاض برهان

التطبيق وانتقاض قولهم

التسلسل محال بالمراتب

العالية الغير المتناهية

للموجودة دفعة المرتبة

بالطبع الحاصلة عند علمه

تعالى بشيء تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء ويكون عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تنافيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تنافي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تنافيهما بل على لا تنافيهما لا أن يقال ليس عدم تنافيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تنافي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تنافي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تنافي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخالف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة فحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لسكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العالية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خير بأنه لا تدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من تنمة ذلك النقض إشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الآن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الاصح من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد إشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته إشارة الى سند التفصيل الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتنافي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تنافي المقدورات بحكم تلك

(١) سجا قلى زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الأولى بمتناه (قوله قبل الخ) قائله المحشى الخبالي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه أفيده وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والأوجه) أي مما ذكره لأنه موافق لقرار برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كما لا يخفى (قوله أما في المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه أن عدم تناهيه ليس بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولا يخفى أن هذا غلط واستدلاله بقوله لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فإنه لا يثبت ما ادعاه بل يثبت نقيضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس إلا بمعنى أنهما لا تنهيان إلى حد لا يتصور فوقه حد آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر إذ منهما ما هو المدوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني أن الواجب على الشارح أن يقول بمعنى أن خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٣) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار

الخ) أي بقوله أن صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الأول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الأعلى الخ كما لا يخفى فتأمل (قوله لأن كلامها) ولأن كلامها لم يعلم بعد وقد قالوا الأوصاف قبل العلم بها

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا إلى لاتناهيها وما ذكره من أنه لا معنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود إنما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه أن العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في اضافته إلى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الأنسب يعني أن يحدث العالم واحد * فإن قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لأن أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من إطلاق اللفظ على أعم من الله لأن المقام مقام أثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينبغي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت لا يكون إطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في إطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح إلى الثاني وقد أصاب لأن كلامها عقيدة كلامية تستدعي كلاماً تاماً لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكماً واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة) قيل أشار إلى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسماً الجزئي

(حقيقي)

أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) الفائل

هو الخبالي أقول والأولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة إلى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مفرداً واحد إلا أنه يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيها سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة إلى التكرار ههنا (قال قره كال) إيراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين السكلي وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها بأن الحاصل من ضعف واحد مراراً غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مراراً غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ما حقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الا واسطة على ما حقق في شرح الاشارات وغيره (ولي الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لاهل العلم فالأولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر أنه أحد لا شريك له في وجوب الوجود لأن جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الواحد مستدركا ويقال في الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيده هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهى وأنت خير بان ما رجحه وجعله أولى أيضاً مما لا ينبغي إيراد في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لا يَحْتَمِلُ غير الواحد) ثبوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قبل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضاً لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهى وأنت خير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك

لا توقف له على الضرورية
والأولى في دفع ما قيل
أن يقال ذكر شيء
لا ينافي ما عداه ولما كان
هذا مقام التوحيد خصه
بذكر ما يناسبه ولكل
مقام مقال (قوله وفيه
ان المشركين) يعني ان
مراد الفائل أن توهم
الاستدراك ودفعه بان
المراد الوحدة في صفة
الوجوب آنيان في الآية

حقيق لا يَحْتَمِلُ غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لاني الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والاولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فسيما عداه فله أمكنة أخرى ولنا لم يلتفت أيضاً الى حملته على الوحدة في صفات الاحداث رداً على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التماثل) سمي به لانه مبني على فرض التماثل أولانه يستلزم تماثل الالهين عن الالهية ولا يخفى أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله انشأ اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التماثل المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهوراً ووجه الاشارة

الكرية أيضاً وفيه نظر لان الآية الكرية في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي ردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة لا بتكلف بعيد فالأولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لاني في كلام الفائل ان دفع التوهم في الآية الكرية أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الثلاثة للمقام آت فيها حينئذ لا يرد عليه ما ذكره (قوله قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات واجب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الا هذا القدر الخ (قوله لا يمنع صدق مفهوم الخ) فيه أنه لا شك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها لما ثبت اذ ثبت إمكان الصنع لهما فالناسب أن يقال لا يتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام بل جواز الصنع وإمكانه منهما كاف في المنقوص كمالا يخفى (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهوراً لا يستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التماثل المشار اليه لبرهان التماثل مطلقاً ولا أنه جعل الاشارة

(قوله مذكروه) أي بقوله يقال انه يجوز ان ينفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكام الخ (ولى الدين)

اليه أيضاً مشهوراً (قوله ما أشار اليه بقوله لا يقال) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطبوعاً للضرورة المذكورة في الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه مذكروه) الظاهر انه أراد بما ذكره مذكروه الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ من النوع الثلاثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك النوع تمدف بمذكروه في التقرير فلا وجه لجملة وجهاً لعدم رضائه اللهم الا ان يقال أراد انه يتجه أولاً وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل انه أراد بما ذكره ماسيد كره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالى ويؤيده ان الحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التامع غير مرضي ولك ان تجعل الاسناد الى المشهور اشارة الى ان لهم براهين آخر غير مشهورة كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لا يطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاً له (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار اليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التامع المشار اليه عبارة عما قررره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضي عنده لما انه يتجه عليه (١٤٤) مذكروه وقد عرفت ما فيه ولك ان تجعل المراد ببرهان التامع المشار اليه

ما أشار اليه بقوله لا يقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضي لانه يتجه عليه مذكروه بقوله لانا نقول والضمير في قوله وتقريره راجعاً الى برهان التامع في ضمن قوله برهان التامع المشار اليه بأن يكون ذلك

ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ وبما أسنده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه مذكروه وجملة مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تمساع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما أن يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقاً وان كان السكون أمراً عدياً وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وبخص التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ (قوله لما عرفت) من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لأحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلقي الارادتين) يعني ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لافي الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالضرورة عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمنع لا تضاد بين التعلقين اذ لا تضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذ لا تضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتي) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمراً ممكننا في نفسه لجواز التنافي بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما الا ان التنافي بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافي التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذ كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي وفيه نظر اذ التنافي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين مختلفين لا يكون ذلك التنافي تضاداً اصطلاحياً (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد حاسماً لمادة الشبهة (كفى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما الخ أولى بما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

(قوله أي لاندافع بين تعلقيهما) أي لاندافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين) يعني ان الفرض من نفى التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لا شك انه يجوز أن يحصل التضاد في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاداً اصطلاحياً حيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج الى نفى هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سالكاً من المنع فنفى التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحقيقة المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لا يخصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفى التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود فنفى التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لا بالغير من أقسام التقابل

لكون التعلق مفهوماً
شوبياً فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا يخصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لاندافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفىه وأيضاً المانع من الاجتماع لا يخصر في التضاد فلا كفاية في نفىه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التزديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بني مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الأولى ماسية بما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان المعجز عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف معجزاً والمعجز عن الممكن لاقتضائه تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغيره

(م - ١٩ حواشي العقائد ثاني) (عصام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق التزديد) فيه ان عذا على تقدير شوبه لا يضر الشارح في شيء إذ لا يزام شيئاً مما ذكره من المقدمات كالا يخفى فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لزم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وأعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معاً وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مراد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا يريد لعدمه لكن لزم عدمه من نبوت ضده فاذا فرض نبوت الضدين بطل لزوم عدمه فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام هنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم المعجز عند التمانع ولا شك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت ارادته فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزاً وتقصاناً يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشى الحياى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفى الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمتبع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما إذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لإرادته أى لإرادة ذلك القادر نفسه ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الآن يقال انه إشارة الى منشا غلط المسالغ أو يقال لعله قد اطلع المحشى على أن بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لإرادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتووير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشى الحياى لكان أولى وأنتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السبائكوتى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخالف المدلول عنه أولانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكنناً فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى

على الغير ودفعه مقتضى إرادة الغير اما بنفيه أونفى إرادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذلك عدم تحقق مراده بتحقيق إرادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصاناً لانه بإرادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ما إذا امتنع لإرادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والالكانات حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فإن تحقق عدمه والوجود اجتماع النقيضين وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقضاً غير واضح لان الجار في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع إرادتهما على حركة زيد فان وجدت إرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول

فحينئذ ما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولاً يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المناقبي للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن (واحد)

مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لمسبق من الشارح من أن الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) إنما قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وإنما التفاتير في بيان بعض المقدمات وذلك كافى صحة النقض أو الى أنه محتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لالجارين والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقي الترديد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع إرادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع الضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجارى في الصفات هو هذا الدليل بعينه بأن يقال لو أمكنت الإرادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمنع بأن يكون تعلق الإرادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع النقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتفاتير ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزها ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كافي شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالهما المتأني للالوهية وان وجدت بإرادة كل منهما لزوم اجتناع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كباين في موضعه وان وجدت بإرادة أحدهما لزوم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد نزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى اللقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المقروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم المعجز لورود (١) المتع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أوقادر وان أجيب عنه بان احكام القدرة في الين لمثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة العلولات اليهما سواء لان مقتضى العملية ذاتهما وللعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا ولكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ المعجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعني قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب منافي لكونه قادراً بالقدرة التامة (٢) الكاملة ومناقض لما سبق منه ان المعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقام غير

واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا يخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المستطوف في الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزوم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله لاله لجميع ماسواه لو لم يكن واحيان والافهواله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون لها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلاق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المتأني لما احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعمد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالخالف له ونجوز ضده لاعتن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجتزاء جسم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا يتفرع على ما قوله فان ما قوله انما يوهم كون برهان التناقض المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابغ منها انه لو تعدد الاله فبانه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الانينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم المعجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله ينافي الالوهية) الظاهر ينافي الوجوب الذاتي (قوله احتياجه) أي احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في ايجاد الممكنات فليس ينافي للالوهية فان الاحتياج في الابداد الي موافقة الغير وعدم مخالفته غير منافي للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما قوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قبل ان اللازم هو الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله منافي لكونه قادراً بالقدرة التامة كيف وان المعجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في ارادتهم خلاف ما اراده الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظالم واقادتها والتأويل في مثله مذکور وقد ذکر (ولى الدين)

لها هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم. وقد أجاب عنه الحشى الخيالى بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منمقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا الحشى لما قال (السالكوتى) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع اولان الكلام هنا في الدليل العقلى والاجماع من الادلة الثقلية فلا يجوز الاستعانة منه هنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جعل الخ) هذا مبنى على جعل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع مادل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعنى الاءاء والتلويح أي الموصى اليه بقوله تعالى ووجه الاءاء هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (البردعى وغيره) فلا وجه لجعل قوله واعلم

لا يمكن التمايز المستلزم للمحال (قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا *) أورد عليه ان عدم المملول لا واجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن ويدفعه ان عدم المملول نظراً الى ذات المملول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمايز غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرها إلا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله لا اله الا الله * فان قلت لم وجب الأمران * قلت لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير الملوك لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمايز فلم تكن فيها تجاؤل وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مذابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أسس فلم جمعات الحجة افناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلها طرق الاحتمال المتنافي لليقين على ان المادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلق الذي خلقه واستبد به ولرايتهم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولعلنا بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا مما لكم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شيء * (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أي وان لم

ان قوله الخ اشارة الى ان
جعل الآية اشارة الى برهان
التامع غير مرضى (قوله
وهذا) أى كون الآية
السكرية حجة اقناعية
والملازمة عادية مما أخذ
من الكشف فان قول
الكشاف قلت لعلمنا ان
الرعية الخ يدل على ان
الملازمة في الآية الكريمة
عادية وان قوله واما طريقة
التامع يدل على ان برهان
التامع مغاير لدلول الآية
السكرية فتذكر (قوله
قلت لعلمنا ان الرعية الخ)
فيه ان السؤال عن لمية
وجوب الامرين وهذا
ليس الا بيان لمية وجوب
الامر الاول فهذا الجواب
غير مطابق للسؤال كما لا يخفى
(قوله لو كان في السموات

والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كليهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلها وانما بقي السموات والارض بركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تقيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال الحشي القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أي افادة العاديات اليقين فالضبط لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما اشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير المالكين الخ (كفوي)

(قوله فلا يرد أن ما سبق
الح) هذا رد على المحشي
الحالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله ويتجه
أيضاً الح) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الح (قوله بما مضى)
أي في قوله وأن أريد إمكان
الفساد حيث قال يمكن
إرادة إمكان الفساد
الح وأنت خير بان هذا
التمكن وما مضى من كلام
الحشي الحالي في الحاشية
وحاشيته وتقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
قيل يمكن الح) قائله المحشي
الحالي (قوله وقيل الح)
قائله المحشي الحالي
(ولى الدين)

(قوله يتجه عليه (١) ما ذكر
بعينه) أي ما ذكر في
إبطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فإن
أحد شق التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال يتجه عليه
ما ذكر بعينه على أنه لا يندفع
بما ذكره الأبرار المذكور
كما لا يخفى
(كفوي)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لأنه أن أريد الح وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام للمشاهدون
العدم الطاري لأن التمانع والتغالب في العادة لا يفضي إلى الانعدام بالكلية بل يفضي إلى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له (قوله وأن أريد إمكان الفساد الح) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما
الحفظ عنه والالعجز مرید الفساد فيلزم تجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح
لا إمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما واللام يكونا إلهين وقوله
فلا دليل على انتفاء منع لبطان التالي * فإن قلت المنع طلب الدليل لانيه * قلت المقام مقام المنع
ففي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل
إلى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلاً على إمكان الفساد أمكانهما (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الح) يمكن له تقرير أن أحدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه حيث أن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحيث دفعه بمنع لزوم تجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل
القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوي ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرأ
(قوله علي أنه يرد منع الملازمة الح) حاصل العلوة أن هذا التقرير بعدما ذكر من إبطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه
فلا يرد أن ما سبق على العلوة منع الملازمة فلا معنى لإيراده بعينه في العلوة ولا يحتاج إلى أن يجاب
عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلوة جواب مبني على
حملة على أي معنى شئت ويتجه أيضاً أنه إذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد
ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعا إلى عدم مصنوع ثم التوصل به إلى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلوة باختبار الشق الثاني
قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لم يكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد
وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فإن قيل مقتضى
كلمة لو الح) يريد أن نظم الآية ليس استدلالاً حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي
فالباحث السابقة بمزول عن التحصيل وحيث حصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما يقتضيه من مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل محصل السؤال أن الآية لا تدل على انتفاء الآلهة في الأزمنة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقاً فزيد في الجواب أن الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقاً إذ الحادث لا يصلح إله ولا يخفى
عليك أنه انحرف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الدليل (قوله فلا يفيد الاستدلال على أن الح)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حق يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع هنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشنيع على (١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البابر في تأمل (٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم { ١٥٠ } (قوله على أنك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تنفي

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القديم وسيصرح بأنه لا يعلم منه ذلك وان لم يثبت في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حيث قد قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القديم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بأنه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الانجاء بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين) قال

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالأصل الكثير الراجع فجعل استعمال لوفي الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي وردده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الأشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك بضعك في كثير مما يوقفك في ظن الاعداء دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قده والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بعدم لكان وجوده حادثاً من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثاً لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لافك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

في حاشيته على شرح التسمية وقد يكون ظن الترادف ناشئاً من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسماً للبيان ظن والمعنى المشهر للبيان المفارق في الذات مطلقاً توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجماع ولو في ذات وحيث قد ظن الترادف بالتساويين والاعم والاخص مطلقاً ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقاً كما انه أضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فيين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره هنا مبني على ما هو رأي غيره كالسيد السند فتدبر

(١) قيل بل أراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيذاً للمسئلة ونحوها عن الغفلة اذ لا وثوق بالضمنيات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً مقابراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبس خوفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمقتضى الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجب عنه بنعم ويظهر أمر التلبس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بأنها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعارض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عنه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالمالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبداً الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على الحشوي الحياي (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه انه ان أراد ان صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين بأباه بيانه المفهومين المتمايزين وان أراد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي غرض القائل وهو الحشوي الحياي (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فإنه مناف للتوحيد الذي هو أصل الإيمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا ينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الإيمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فلا التجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجودها فقال في توجيهه ما شاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجودها ولا القول بإمكانها وقوله فإن زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب بأثبت ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الخي القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفة اثبات مبادي هذه الاسماء فيها بحد ولم يكنف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الخي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتها الداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يعني عن تعريفها لم يمكن مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يعني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهية العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واطهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكنف به) أي
بإثبات المبادئ (قوله
لداعي أن الدليل) متعلق
بقوله أخر فيها (قوله
لضرورة أن من يكون الخ)
تعليل لقوله أن الدليل
(قوله لان العلم الخ) تعليل
لقوله وقدم الخي (قوله
ولم يعرف) أي لم يعرف
الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصریح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان التقديم أعم فهنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قرره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بإمكان الصفات فلذا صار صعباً اللهم الآن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقنضية لها وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح لأنه ليس قولاً بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذورية بمرتبة وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كمال الدين (منه)

(قوله ومنع بان الهواء) أي ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يحز الخ) وأيضا انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لها وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لها وأيضا انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع فليعمل عليه في هذه المسئلة ابتداء هكنا في المواقف. وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيسان ان الصمم والعمى ضدان لها وأن من يصح انتصافه بصفة لا يتخلو عنها أو عن اضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر والواضح في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا يخفى في ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى تعالى به لزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعا ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجتيه الى الادلة السمعية ولا يخفى في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فأي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها خجوابه المتع اذ ربما يحزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه أولا يرى حجتيه أصلا أو يستدركه بأنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لسكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والفرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان وربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أو باجماع الكل أو

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يحز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تخوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يذكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من الهى لانا نقول ثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت

(م - ٢٠ حواشي العقائد ثانيا) (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لاسا ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم الفرق بين ثبوت الشيء والعلم بثبونه انتهى والاسا ذكره سعدى چلي عند قوله تعالى قل انما يوحى الي أنما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعتن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تنوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لسا ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تنوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لا يخفى في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر (كفوي)

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضا مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتأني للوجوب كما لا يخفى وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فن قال هذا الخ) هذارد على المحشي الخيالي (قوله الا أن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله ان هذا الدليل) أي الدليل على ان العرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح في ان قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً أقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعاً فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجباً تعدد الواجب لذاته وان كان حادثاً يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالأعراض وكأنه احتجج الى نفي كونه عرضاً لاهام إطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصح محذوراً للعالم (قوله ولانه يتمتع بقاءه الخ) تحريز الدليل الواجب باق والعرض ليس باقياً فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقياً انه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فبنى على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لافي مجرد المفهوم والا فاذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

لوجود بل المراد ارمادى عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من (وهو)

أن يكون ماصدق عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اعتبارياً كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي (كفوي)

(١) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصوراً

على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيهه الثاني دون الاول (منه)

(قوله وبهذا صرفت الخ) هذا رد على الحشبي الخيالي (ولي الدين)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كلما أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالأطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منعكس الهم إلا أن يقال أريد بالأطراد ههنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للمقائيد المضدية ومنهم من تستر بالبدكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجياز ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيازها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا

لا يكفر ون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لا يراد مذهب الحكم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الاصح من اصطلاح المتكلم والحكم (قوله فتأمل) وسيجيء تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتموت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا صرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد بدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يفي به وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قايلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالسكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وما أخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقبل من لحم ودم وقيل هو نور يتلأ لا كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجالا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجالا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزءاً لا يجزأ والا لكان في غاية الحفارة يردده أن الصفر إنما يوجب الحفارة لان آثاره حقيقة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الى بيان مقدمتين احدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على نفيك المقدمتين كالانحفي (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أهم من أن يكون جزءاً له بالفعل أولاً فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد ما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجبا (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لا يكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود مابينة أو مخالفة الى المقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لا يوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلزم تكون كلة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لأجل المفعولية وإذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فيحتاج الى التقدير حينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

(قوله يعني ان المتع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله فان له معنيين) حمل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لاني الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أو لا * وثانيها الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لاني موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فبدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى ويعنى سبق من الموجود لاني موضوع لا يتمتع بئبتهما له تعالى والى أن المتع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإلزام معنى باطل وإلزام الموافقة مع المحسنة والتصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم الى المتعيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى التركيب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال التبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن للتركيب لانه أظهر أفراد فكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من انه التبادر في إطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من

للاجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لاني الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أو لا * وثانيها الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لاني موضوع وجعل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على هذا المعنى الثاني وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمرآحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه أن للجوهر عندهم معنى واحداً وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذي لاني موضوع ومرادهم الماهية الممكنة

(وجوه)

الخ بقرينة أنهم جعلوه من أقسام الممكن وبدل على هذا المعنى

ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافترض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهراً قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لاني موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لاني موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لاني موضوع) هذا هو المعنى الذي لا يمنع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفى)

(قوله لقطع بتقاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بعدم أو بالغير ولا شك في تقاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر قباً سبق (قوله وان سلم التساوى) أى وان سلم التساوى بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوى بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوى بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكنفى بمجرد

التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص وان كان هذا توهاً بعيداً غاية البعد كما مر قباً سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفاً للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضاً فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعنى انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفاً لبعض بل لازماً فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفاً وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن

وجود * الاول منع الترادف لقطع بتقاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوى فهما أعم من الله تعالى وان اكنفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات نخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبة كالنامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن نجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النقي بواسطة ان هذه الأمور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل ايهاا فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تسكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فن قيل العذر أشد من الجرم * بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام المرض بالمرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ولني معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبساط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل ألف والنشر

الشرعى بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشيء موهاً للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف والملزوم (قوله يشعر بأنه جعله صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تحيى لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح لازجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذابتاني ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء مجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصر يعنى ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالسكسر وهو زج شير سحابا ذارع و برق (كفى)

ناصدق عليه هذه الثلاثة
أمرأً واحداً (قوله هذه
الامور) مضمولاً بهم
(قوله وقد يحمل البعض
على الانقسام العقلي
والوهمي) قال اللارى في
حواشيه على شرح الهداية
في الحكمة البقل اذا حلل
امتداداً معيناً بموثة الوهم
الى أجزاء معينة يسمى
هذا قسمة وهمية واذا
حكم بأن هذا الامتداد
وكل جزء من أجزائه
يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسماً فرضياً
عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى
كونه ذا أجزاء) لا وجه
في التفرقة بينهما بل المناسب
حينئذ أن يراد بالتجزى
أيضاً الكون مضافاً اليه
للجزء (قوله نفي اضافة
البعض اليه) أى نفي ضم
البعض اليه ونفي ضم الجزء
اليه (قوله بقى ان قوله الخ)
حاصل كلامه أن قوله لان
معنى قولنا الخ تحليل لتفسير
المسألة بالمجانسة أى انما
فدبرناها بها لان معنى
قولنا الخ وقوله والمجانسة
توجب الخ دليل على نفي
الوصف بالمثالية ومرتبطة

المرتبة (قوله ولا تبعض الخ) نفي التبعض والتجزى والتربك يؤول الى واحد وكان الداعي الى
نفي التبعض والتجزى والتربك ايها المضاف للشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور
وقد يحمل البعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من
قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافاً
اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة
البعض اليه وبني التجزى نفي اضافة الجزء وبالتربك نفي اطلاق السكك والمركب فلا تكرر أصلاً
وكما انه تعالى ليس مركباً من الامور ليس مركباً مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فانه أجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال
عليها ونفي التامهي بعد كونه محدوداً ومعدوداً مستغني عنه (قوله ١) أي بالمجانسة للاشياء) يعنى المراد
بالمثالية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية
الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى
قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمثالية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف
بالمثالية لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب
لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات ليس على ما يبينني والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتصدى
بمن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمثالية على انه لا يثبت عنه بما لانه لما
(١) قوله أي بالمجانسة الخ قبل المعتبر في الماهية هو الجنس القنوى وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم
التركيب وذلك بناء على ان ماهو في اللغة سؤال عن الجنس القنوى أقول المعتبر في الماهية وجواب
ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجرداً للتقدم
قال التركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء بأنه هو يجاب عن السؤال بما هو ولا
خفاء ان المراد ماهو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في التبصرة على ان
الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ماهذا الشيء أى من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون
ماسؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب
ما هو وقال أيضاً الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من
أي جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدي أنه ان عرفت بقولك ما هو اسمه تعالى
فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب
منه ما في شرح التمهيد منه

بقول المستف ولا يوصف بالمثالية (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى (لسؤال)
ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبنى على ذلك كما لا يخفى (كفوى)

(قوله والتمسك الخ) رد
على المحشى الخيالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على المسئلة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأنه كيد في نفي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بمعنى وسنبت بأذني {قوله
متوهم أو متحقق} الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لكليهما على طريق التنازع
كما قال (القرظي) فالمعنى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى مماسة السطحين)
لا يخفى أن هذا المعنى
للفؤذ بعيد غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا يخفى على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تعريف
الموهم على المقايضة (منه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
عنه بما والتمسك يكون ماهو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعى فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وإثبات بطلان التركيب العقلي لا يسمعه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحواس والظاهر والباطن
كالطعم واللون والرائحة واللام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المتألف للوجوب الذاتي وأما
اللذة العقلية فبها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه
لتخصيص النسخ الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من توابع
المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه يعني عنه ذكر التمكن
أذ التمكن لا يكون إلا في مكان تصرحاً بعموم الثاني رداً على المسئلة النافية عنه كل مكان سوى
المكان العلوي أو نفياً لتوهم حل التمكن على الاقتدار فإن فيه كفر (قوله لأن التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسمونه المكان) قدم التوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
الموهم والحق كالبعد وقوله بسمونه المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وههنا
يبحثان * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون التمكن هو البعد لأنه التافذ مع أن التمكن هو مقام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وثانيهما أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لأحالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يمس السطح الظاهر للتأفد السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجالسين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد الحق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحواس المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقة جميع أبعاده لا بعد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحده (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فإنه الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها قنأمل (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند الفائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص
من المتمكن بخلاف المكان بالتفسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن
ولو حمل نفي المتمكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا المتمكن أخص من التحيز) قلوا نفي التحيز
لكن أنفع وقوله لأن الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كافي مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يحملوا الجوهر الفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجد في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً إذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للمتغير الحادث وإنما جعل التحيز حوادثاً لأنه إذا كان إلازلي متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياناً غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوي الحيز الخ) قبل هذا التردد لاظهار البطالان على جميع التقادير
والأفلا ينصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم إن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والأجزاء أن يساوي الحيز الغير التناهي * ثم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير المتناهي يجوز أن
يكون أنقص من غير المتناهي إنما الممتنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أو لا فالمبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وغير بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان التردد في الجوهر الفرد محل نظر إذا المساواة والزيادة والنقصان من خواص
الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي
المكان والجهة معاً أشار إلى نكته ترك الجهة وهي أن نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لأن نفي المكان
إنما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(قوله قبل هذا التردد الخ)

قائله المحشي الخيالي

(ولي الدين)

(قوله والأجزاء أن يساوي
الحيز الخ) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصر على لزوم
التجزي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم إن هذا
الدليل مبني على التناهي
يعني أن لكم دليلاً على
ابتناء عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتناء عليه
(كفوي)

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أنه يمكن تمام الاستدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل السقوط لكامل ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الخ
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمتعه عن
النزول هنا كالأرض وهي المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من نفي المكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(نفي)

(قوله أي لا يعين وجوده زمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أو لا يتغير بمرور الزمان أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات فإن شيئاً من هذه المذكرات لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لا يخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى (١٦١) التعيين أو فإن جريان الشيء على

الشيء ليكون الشيء الأول مرجعاً للتعيين (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لاتعلق له به) أي بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) إشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين ما لاتعلق له به لينكشف عدم تعين الاول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذ بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

ففي التمكن لا يستلزم فيه (قوله ولا يجري عليه زمان (١)) أي لا يعين وجوده زمان فإن الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له * منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فإن معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول ضربت ضرباً أو ضربت ففعل به ما قصدت بالفعل * وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وإن كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فلها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فإن وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطوقة عليه وكان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لاهامه قالوا ان غير متعين فربما يكون الشيء زماناً لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زماناً لشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمرو وجاء عمرو عند محبي زيد وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت * ووجه قوله وعند القلاسة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولاً وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقاً مقدار حركة الفلك الاعظم فإن جميع الحركات تقدر به ثانياً وبالعرض ولم يلفظ الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه المدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يقدر زمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقهاء القنوي شارح الحاوي أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعنى انتهى وقال شيخنا المولى الجاجري أي لا يتغير بمرور الزمان من حاله الى حالة كما في الممكنات * أقول في الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أو ذوالها أو موصوف فالعني ان الزمان لا يوازن وجوده تعالى ولا يماثله ولا يصاحبه ولا يناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب (منه)

(م — ٢١ حواشي العقايد ثاني) (عصام) واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في أمر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما * ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرها من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الي ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أو قائلوا ذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التكميس والتوقيت انتهى (قوله لكالم ضعفها) كايين في المواقف وشرحه

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله المحشي الخياي (ولي الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه أنه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الأبعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهم * اللهم إلا أن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لأن الزمان عندنا وعند الفلاسفة قنامل (١) (قوله الطرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت إلى تعلقه بقضاء بعده لفظاً ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) يغابر معنى الآخر فهو على الأول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الأول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطوف على حق التنزيه أو بالجزم عطوف على التنزيه والأول (١٦٢) أولى كما لا يخفى (قوله المبالغة فيه) أي في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لأن المشبهة وإن اختلفوا في طريق التشبيه فهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية إلا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من يعدمهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعالي الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو اللهم إلا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فإذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا إليه أن الواجب

الفلك الأعظم * وأعلم أن قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به إلا أحد المعنيين مما ذكره الأشعرية أو الحكيم إذ لا يجوز أن يراد في إطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره أن المراد المعنيان بل أراد أن هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشعرية * ولك أن تقول ليس للزمان الاعمى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الطرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات ومنلوه بالحادثات * والمجسمة غاليتهم المصرون على التجسم العرفي * وأما غير غاليتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الأعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على أن أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه إذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزئ والمحدود والمتناهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يفتطن للضمانيات من العوام فإن جميع العقائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يتبع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعالي الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فإن هذا استعمال لغوي * ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة ما يتبع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لا يقيد إلا عدم إطلاق العرض عليه لا يهاجمه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا يمنع إطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وإن في قوله وإن الواجب لو تتركب الخ تطويل المسافة لأن التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انصفت الأجزاء بصفات الكمال أو لا * على أن عدم اتصاف الأجزاء بصفات الكمال لا يوجب قص الكل مع اتصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجه الضعف أن من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء إذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضاً يشعر بأنه دليل مستقل لباب

تعالى ليس بعرض أي ليس ما يتبع بقاؤه لأنه باق والعرض ليس بباقي وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو ما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أي دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما يتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه أنه أن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلاً مستقلاً للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وإن أراد أنه يشعر بأنه (١) وجه التأمل إشارة إلى أنه يمكن اتعام استدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خير بأن اشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التنزيه وليس كذلك فإنه لا يفيد إلا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص إذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خطر القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فلما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال يدل المحدثات على نبوتها لا يفني عن مخصص* وكون الاضداد من صفات النقص لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه هو العلم ان قوله لا دلالة على نبوتها لها معناه لا دلالة على نبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والابقى لا بالخبر* وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعاقب بقوله لاعلى ما ذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها ين* لكن لا يدخل في عدم الابتاء ايها عقائد الطالبين وتوسيعها بحال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة* على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشغال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتنعيم والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يحمل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماسة حتى ثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماسة الماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في نبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشيء من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلاً العقل والضبع المضد كلها أو وسطها بلحمها أو الايط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء أي لا بمثاله) فسر المشابهة بالمثالة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفى الماثية افاد نفى المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفى المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يحاشي فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفى الماثية بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قسماً المتكلمين ذهبوا الى ان صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فإنه لا يفيد إلا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثاً) نشنع على الحشى القزويني حيث قال في كونه حادثاً نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله لانه) أي كونه حادثاً (قوله لا يفني عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الانتفاء ممنوع اذا الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقاً فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزاً لا متمكناً) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله الخ) فيه أنه داخل في قوله والصورة* على ان نفى التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشى الحيايى (قوله
فما قيل الخ) هذا رد على
المحشى الحيايى
(ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السياق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلبي في حاشيته على شرح
المواقف قبل ثبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جملتها التماثل على ما صرح
به في موضعه فيتوقف
التماثل على نفسه وأوجب
تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويُدفع الدور انتهى (قوله
الى تعقل أمر زائد) قال
حسن جلبي في حاشيته على
شرح المواقف قبل أي غير
هذه الصفات وقبل الكلام
مبني على ان الوصف عين
الماهية وهو الاظهر انتهى

ذاته تعالى تماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه
واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لنبز عنه بالتميز ضرورة الانثنية فيلزم
التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب
وكون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصالح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه
أنه يقتضى رفع الانثنية فلا تمكن المماثلة بين شئين وأوجب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر
سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد
على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحادث والتجزئ فعلي
هذا ينبغي أن لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات
لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات
عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع اليراد بأن المراد يسد أحدهما مسد
الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود)
أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله
فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقد بما واجب الوجود ذهاب الى ما تعقل عن بعض
المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه
قال فلا يماثل علم الخلق أصلاً فلا يمتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا
يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافى ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما ثبتت بالاشتراك
في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافياً والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام
الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا
يقدح فيه عدم مساعدة اللفظ وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول
الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة
ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول
الاشعرية واللفظ ويحتمل فيها بين البداية والبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي
البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك
الشئين الخ فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ لظنا بأنه من
تمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل
جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضاً يتدفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه
وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لان الجهل ببعض أو المعجز
عن البعض نقص أنه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجمله تنزيهاً له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء
والمعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالمتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه
باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى أنه
لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدوراً اذ يتنوع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على
عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتنوع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني (١٦٥) في شرح المضدبة وابن خواجه في

التهاوت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهاوت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المفابر حينئذ تستقيم الاولوية (ولي الدين)

أن العجز عن الممتع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج يمكن عن القدرة صفات الواجب قلنا لو كانت مقدورة لسكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتزوية واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانه لا يعبا بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لاني اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكمة يشكرون صحة الترك وهو معني الايجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المنطق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين * وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم بالجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعمد الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفاهيم كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضى مقابلة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سلفة أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فبني على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات * وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالم يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولما بني ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات لانه ينبغي ان يذكر المتكلم والمتكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى علم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وسكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساد ذلك ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله فبني على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لانه في غاية من البعد قطعاً أصلاً وفرعاً (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخبالي وأنت خير بان هذا إنما يندفع بما ذكره لو كان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعياً وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخبالي * وأنت خير بان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا اليراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا اليراد

من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سبكتكين وأبكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويع فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام * ان الذين أراهم لم يؤمنوا * محمد بن كرام غير كرام * انتهى فعلى هذا خلا وجه لقول المحشي (١) (ولي الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذكور ليس تصافياً ذكره الأبهري والرواية بانه في ترويع أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها وإذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في الخلق فاندفع ما يقال هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له وواقفهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات فخرزاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثره له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم وبما لا يشبهه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمًا وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعالم والقادر والتقدير وازدافه العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قدماً فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي ساء المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرة العلم ذاتاً كان اللازم كونه حياً قادراً عالمًا صانعاً معبوداً للخلق وان كان بصيرة الذات علماً كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الانسان متحداً من غير بصيرة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازماً للآخر فيلزم كون العلم حياً لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم للعلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام علي انه لا منافاة بين ترويع أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويع في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامة الفائل بان معبوده مستقر على العرش
 وأنه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل الخشي ما وقف على شرح المواقف للابري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله
 والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا لما قيل الخ) هذا رد للمحني الخيالي (قوله أو لما قيل الخ)
 قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيجي من الشارح

الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات
 القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن
 للتأخير أيضاً وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة
 الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل
 بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث
 يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون
 انه صفته تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته
 لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يثنى لجمهورهم
 وقوله فبال ثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من
 البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان
 الاولى أن يقول فبال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله
 فبال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير
 واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب اتمام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات
 بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع للتغاير وبه يتم
 الجواب بالنسبة الى الصفات أيضاً اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات
 بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الأخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب
 أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء
 أن يكون كل بالنسبة الى الأخرى أيضاً كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الأخرى غيرها لكانت
 بالنسبة الى الذات أيضاً كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بين الشيء ولا غيره فيكون البعض
 الآخر من الجواب بكمال وضوحه كذا ذكر فلا يكون أيضاً اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة
 في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر
 قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب سائر اليه ومذكور ضمناً هذا لكن في قوله

الصريح وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أصلاً كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لا هو) قال الفزويني وقد
 يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يبايق ان يحمل مسألة الفن فالاولى
 ان يحمل قوله وهي لا هو ولا غيره جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان
 يقال لما تمسكت المعتزلة بأنه يلزمكم أحد الأمرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة آجاب بان
 الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالأصل فليحذر

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ويمكن دفعه) أي دفع
النظر الذي أورده القائل
المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف)
وأنت خير بأن دفع هذا
التبادر وعدم الاعتراف
بالعينية إنما هو من بيان
حكم الصفات ولا مدخل
له في الجواب عما تمسكت
به المعتزلة أصلاً فلا وجه
للنظر قطعاً (قوله ومنع
تكفيرهم حقيقة) تضمنين
كلامه هذا المنع غير ظاهر
الاسم إلا أن يقال يفهم
ذلك المنع من قوله ولكن
لزمهم ذلك بناء على أنه لا
تكفير بلزوم الكفر كما
يشعر بذلك قوله لأنه
بلزوم الكفر لا يكفر
فتدبر (قوله فلا يجبه)
تفريع على قوله ضمن
كلامه منع التصريح ومنع
تكفيرهم حقيقة ووجه
التفريع ظاهر (قوله ولا
حاجة إلى الجواب الخ)
الحجيب هو المحشي الخيالي
حيث قال قوله تعالى وما
من إله إلا إله واحد بعد
قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا إن الله ثالث ثلاثة

ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لأنه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف
بالعينية* والاولى أن يقول ولما تمسكت للمعتزلة بأن في أثبات الصفات إبطال التوحيد وتمسكنا بأن
في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتاً ومعبوداً فخلق
وكون الذات غير قائم بذاته أشار إلى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال
وهي لا هو ولا غيره لأنه حينئذ يكون مقتضياً لذكر لا هو بلا خلاف إما على ما ذكره فلا موجب
لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصاري وإن لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم
حقيقة فإنهم كفروا تغليظاً لأنه بلزوم الكفر لا يكفر مالم يلتزم وقيل يكفر إذا كان اللزوم ظاهراً
وكان من لزم كفره علماً به* فلا يجبه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا مالم يلتزموا
فعل أن لا كفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة* ولا حاجة إلى
الجواب بأن آية لا كفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الأكفار على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم
النصاري ذوات قديمة لزم أهل السنة لأنهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وإن كل ممكن حادث
فلزمهم كون الصفات واجبات لنواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن
بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الأصل قالت النصاري أنه تعالى جوهر بمنون
به القانم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سموا الأمور الثلاثة أصولاً لأنها صفات يئاط بها نظام العالم
ووجوده أو لأنها أصول الألوهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذات رابعتها
لأن الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ما قيل أنه ميل من النصاري
إلى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة إذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فأربعة والا فواحد نعم يرد عليه أنه لا معنى حينئذ لانتقال أقنوم العلم لأن أقنوم العلم عين الذات
(قوله تجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم
تجوز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة إلا أن يقال تجوز الانتقال على أقنوم العلم
يشهد بتجوز الانتقال على الآخرين على أنه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون
كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التباين) فيه نظر أما
أولاً فلما قيل أن المدعى نفي لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر
القدماء على التباين وإنما يتدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التباين ويمكن دفعه بأن
منع توقف التعدد والتكثر على التباين بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التباين مطلقاً وحاصله
أن القدماء المتغايرة كما تلزم النصاري لأن الانفكاك يدل على التعدد والتباين تلزم أهل السنة أيضاً
لأن التعدد والتباين لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التباين مع عدم الانفكاك كما في الاثنين
والواحد وليس الاشكال مبني على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على أنه لزم النصاري
تباين القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التباين والائتمانية وبهذا اندفع
أيضاً أنه قد عني الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فإن قيل هذا في الظاهر رفع

منع

شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآله وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق

يدل على عليه المأخذ فإن المحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بأنه جعل الخ) هذا الدفع للمعشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ما ذكره) خير الكون (ولي الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين ما ل قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

أي استلزام وجود الصفات
تعدد القدماء واستلزامه
لبطلان التوحيد لان
وجود الصفات مستلزم
للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي
وهو مستلزم للتعدد
وحاصله ان هذا المنع
غير مضر بالمقصود انتهى
قائل (قوله نعم لو أبطل
الخ) فيه رمز الى الجواب
عن هذا النظر الثاني بأنه
يمكن أن يحصل المنع في
قوله ولقائل أن يمنع على
المعنى الاعم له فالمعنى
ولقائل أن يبطل توقف
التعدد فيثبت بكونه ابطلا
للسند وهو وجه (قوله
يناقش فيه الخ) المناقش
المعشي الخيالي وانما عبر عنه
بالمناقشة لكونه اعتراضا
على الظاهر مع ان دفعه

للقاضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات
منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور
فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكرار على التغاير لكان
موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة الى غير ذلك متعددة)
يناقش فيه * أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها
جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالمعشرة مثلاً مركبة من وحدات متكررة
لا من خمسين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب
الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في المعد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد
والاثني والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثني والثلاثة والاربعة
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثني والثلاثة الى غير
ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة
بالبدئية (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغاير (قوله وان
لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى
بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي
واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي
واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره بكاد
لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً
لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله
تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتصاص في
التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه
فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله والصعوبة هذا المقام ذهبت للمعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثير القدماء دون الفلاسفة فانه

(م — ٢٢ حواشي العقائد ثانی) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بأنه جعل الواحد الخ) هذا
الدفع للمعشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع
المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
فلا يتوجه المنع قال (البحر آباي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء
مطلقا مستحيل قائل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كهوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش الخشي الخيالي وأما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار إليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة إنما تدفع لو كان القول بمحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو الخشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدمات فأنهم يجوزون تكثر القدمات (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم نبوته) أي نبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأييد باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

قال (الدباغي) فيه أنه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عازياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد يخرج الجواب عن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حيث شئت ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير ما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق للاحالة فلم ان ألعرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول انتهى أقول فيه نظرفان المراد بقرينة السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام انما يطلق (تعدد) بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب (بحر الافكار) هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يتأني الامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (السالكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزام أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو الخشي صلاح الدين (كفو)

لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في اني السكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا يقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور أنهم قالوا بمحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير تقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم نبوت الغير لها سواء كان قيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم نبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول ونبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم نبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لاهو ولا غيره في الظاهر رفع التقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللا كانت العدول كانت بحسب الظاهر جمع التقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لاغيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعها وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدمات (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذويد وقدرة ورد بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يغيره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقاً لان العرض غير المحل اتفاقاً كما سيجي * (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا المقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عن كليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمتنع

(قوله قدمها عدمه) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كالا يخفى وقيل والا فيرد عليه ان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فسيكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الخ لا يستلزم بل يستلزم خلافا قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد عدم الوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ان هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونها هو منها) أي بعض منها (قدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحداً أي واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الأجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن الين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك * وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

الاول من التردد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الابرار بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزم المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لابراده هنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الابرار بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لا تحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بها رأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اذ مادة النقض لا بد وان تكون من المحققات

(١) والحمل قد يكون ايجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتقائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرها بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسما سماه شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وأتم (١٧٢) قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ما وقع في كثير من النسخ

لا تحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال التردد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد * لا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدك على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الأخير * وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم للجزء وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقبح عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تسكفه اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المتغير في المغايرة الانفكاك من الجانبين وأتمنا تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لماسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يتمتع بدون العشرة * بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لحفاؤه كونه جزأه وأنه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم التبرية بما سبق * الا أن لا يحمل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم * ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشترط الاتحاد لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغيرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لهامع التغير عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الآن الافادة تتوقف على التغير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها * نعم نجه انه لا تتوقف افادة الحمل الاعلى التغير ذهنا لاعلى التغير بحسب المفهوم والتغير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذ لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالصاحك (قوله قلنا هذا أتمنا يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو منذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونها) يعني لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المتغير للشيء مقابله ليس غيره وكثيراً ما تروى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونها على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الأخير) اذ الجزء الأخير لا يتصور وجوده بدون الكل فلا تلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط طامناً ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغير عدم اشتغال الموضوع على المحمول قال (سجا في زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغير ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغير الكل عند المتكلمين فاشترط التغير كاف في الافادة وأنت خير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لا مولا ولا غيره الى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لاعلى المعنى الاصطلاحي

حينئذ لا يصح توجيه كلامه بان الجزء لا يغير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح (قوله لاعلى التغير بحسب المفهوم) فيه ان التغير ذهنا والتغير بالملاحظة بوجهين عين التغير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه (الواحد)

(قوله فن قال الخ) هذارد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه

(١٧٣)

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وإنما يوجب الاستغناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذه في تعريف العلم والقدرة وأخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وإنما يوجه في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أهم من القدرة) لعلقه بالمتعانت أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أي صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بأنه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الواحدة فن قال ففتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا يتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى أن لافرق بين الجزء والكل والمحل والمرض والعالم والصانع في أنه يتمتع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيراً من الجهالة وما يقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتي يلزم من مغاييرته للشيء مغاييرته لنفسه وبالجملة مغاييرة الشيء للشيء لا يقتضي مغاييرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم من مغاييرة الواحد للعشرة مغاييرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأييد ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة محتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم * وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية * وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان قول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً * وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي، إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحدث باعتبار انه حدث حادث وإنما قدم العلم على القدرة لانهما حكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أهم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند منبته لانه يتسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيقول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله تمكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا يقع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والتزاع في ان التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثاً وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملازم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيانه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجمعها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بدعي سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه متقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحققة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مفارقة للعالم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالحواس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى ولعل الغثي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم اما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير حياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها للتنبيه الخ) قال (السكتي) حل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان الفصل بينهما بالحياة دليل المباعدة فلا قرب حل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البشني على الحياي) بان هذا اما (١٧٤) يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقة على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تمة وهي قوله فيدرك بها ادراكاً تاماً الخ فانه من تمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد بقوله ووصول هواه فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع بانكشافاً تاماً * ومبني اثبات صفة السمع والبصر على ان السمع والبصر حالة أم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مفارقتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والسكبي وأبو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالحواس أحدهما ثم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي الحواس ولا مندوحة عن اثباتها نحرزاً عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم والذوق عليه تعالى كلف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين وكلام الغثي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالقاء التفرعية (قوله باطلاقة على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السبيل الكوني) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينه على ان مشتقاتها أيضاً مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله نحرزاً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر الحواس وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لا مدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فينبغي ان يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم لعم لا بد من القول بأنه تعالى يعلم سائر الحواس لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها لا يمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاثنتين الموقوفتين واعترفا بعدم الوقوف على حقيقتها انتهى. (منه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنّه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقيقة (قوله انه لا يجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشية وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مستوية فلا

وقوله لا على سبيل التخيّل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيّل لان العلم بهما على سبيل التخيّل لثبوتهما عن الحس ولا يوجب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبتته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما اني كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركاً بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة متعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه * وما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه يجري عادة تعالى بإفاضته ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى سقطين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فأيوهمه قوله من أن عدم منافاة قدم العلم بالحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث ويبان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك كراهي الاشارة الى أنه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضاً * والاشارة الى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الشكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه

بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الشكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لا بد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والشكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة تثبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لاحتاج الى اثباته بل يفي عنه القدرة واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة قائم (ولى الدين)

وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال (قوله الى أنه لا بد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشية في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لاجهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الشكل لا يتم في اثباتها لجواز ان يكون التخصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والشكل والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشية

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون إلى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال
جزينا بني شيان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو المحتسب الخيالي (قوله وأورد عليه أن نسبة الخ) فيه طعن للمحتسب الخيالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم إلى آخره) فيه تعريض للمحتسب الخيالي (ولي الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه ههنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واحداً
غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد
اتمهي يعني أن ما ذكرناه في هذا المأمش من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرناه في
الاصل الحاشية ثمرة البدء فيها والعود أحمد من البدء وثمرته أجود نخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الأمثال يضرب فيما
كان آخر الأمر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيان أمس بقرضهم
وجئنا بمثل البدء والعود أحمد *
(قوله فلو ضم إليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
إلى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار إليه بأن يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
إلى الكل لاستغنى عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعاً للوقوع وكان
الدليل أحصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لأنه) أي
لأن علمه تعالى بالوقوع
تابع تعينه بالإضافة أي تابع
تعينه للوقوع (قوله وتعينه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عند منته بل يثبت بأنه نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع (١) ووجه
ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحاً للوقوع لأنه تابع تعينه
للولقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والكل في قوله
مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والأوقات * وأورد عليه أن نسبة الإرادة
أيضاً إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل * وأجيب بأن تعلق
الإرادة لا يتوقف على مرجح بحكم بدية العقل الخاكمة بأن المارب من السبع لا يريد أحد الطرفين
المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدرين المتساويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيما ذكر تبيينه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بمجموعها من الصفات الأزلية
ورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يستدرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر قادراً لانصافه بتلك السلوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لأنه ليس
فاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء لأن

(١) ههنا غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون بعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

هذا
متبداً خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بأن تعلق إلى آخره) حاصله أن اللازم من استواء نسبة
الإرادة إلى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع إلى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
كما في مادتي المارب والعطشان وإنما المحال ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال
السالكوني) هذا الجواب لا يجدي فمما لأنه حينئذ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة
واستواء نسبتهما إلى الطرفين والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح إذ المرجح الموجد هو الذات
وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة فرق بلا فارق على أنا نقول قد صرح
السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن
البراد المذكور إلا بأن يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص وهكذا إلى غير النهاية
والتملقا * راجعاً لا يجري فيها برهان التطبيق فالتملقا فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فمن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لا يحصل لكلامه وهذا رد على المحنّي الحياي (ولي الدين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على نبينا ومبيناً لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم (١٧٧) وإنما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالآثر عن مبدئه كإقيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تفسيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر أن ذات الخ) يعني أن ظاهر ذلك البيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان مثلاً قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهرها ليس كذلك وفيه نظر إذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم استنباطها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لا يحصر في هذين الأمرين بل يجوز أن يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فلو كان هو المرجحة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مطلوب ذهب إليه النجاشي ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه أمر مذهب الحكمي وعنده إرادة فعله العلم بالصلحة كذا في المواقف فيما ذكره خالف مذهب بذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلقت إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقفاً من غير قدرته على الترك فيكون أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته تعالى ولو كان يجوز لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى التزويق مع داعي مناسبه للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصرفاً بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس بخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو أما راجع إلى صفة العلم كما قيل أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا يحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضاً مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم بدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة) لإدالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفى في إثبات الأول بذكر الخبر وفي إثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مفارقة الأخيار للعلم لا نفيد مفارقة الكلام مطلقاً للعلم وأن مفارقة الأمر للإرادة لا تكفي في مفارقة مطلق الكلام لها * ولم يذكر ما يدل على المفارقة في النفي وهو أن المعنى الموجود في النفي غير الكراهية لأنه قد ينفي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصده إلى إظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

(م - ٢٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة (قوله لإدالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الأعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يريد أن المدعي هنا أن ما هو مفارقة الكلام الخبري للعلم ومفارقة الكلام الأمرى للإرادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) لتعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشخصية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بحصيله بل المطلوب به هو كنف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكنف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بأنه طلب فعل غير كنف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجاً تحت الامر انتهى وقال هذا الخشبي (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح الشخصية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

بالمقاييس * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكنف فانهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهي * وفيه ما فيه تأمل تعرف * وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينذر ان يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يجعله التصور الحالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لني ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدلل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد له لثلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد له لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفس مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبتقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ الخفية المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولاً فلان المعتزلة لم يعترفوا بنبوت صفة الكلام فكيف بنعقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلفة لا للنفي والعدم واما اشتباهه ان النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوباً بالنهي فتدفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوباً يكون باعتبار بقائه مطلوباً نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه حين انتهى فاحفظ هذا فانه سينفعك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشئين في شيء لا يستلزم

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهي بعد قوله يأمر (وتواتر)
والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفاً (قوله وما يقال الخ) قائله الخشبي صلاح الدين وقد نقله أيضاً الخشبي الحلي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو الخشبي الحلي (ولي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثل المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلاً (قوله لا يعذر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كفوي)

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلماً وهذا من ثمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفاته فاصل الدليل أنه تعالى متكلماً بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام إذ لا معنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الإيمان بوجوده إلى آخره) لا يخفى أن ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بأن الاجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشي صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلوغه كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً وأجاب (صلاح الدين) بأن دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو أن الشرع موقوف على كلامه تعالى بالأمر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث هنا إنما هو في كونه تعالى متكلماً وأن الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه هنا إذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سبأني في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلاً ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلأن ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحلي القادر السميع العليم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن مبناه قوله لا يتجمع أمتي على الضلالة وصدق لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لا نقول الخصم لا ينكر وجوده الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد إذ المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فيه أنه الاسم هو المتكلم * وتكرار الإشارة إلى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الإرادة أيضاً لأن الظاهر أن كلامهما يعني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع إثبات المشتق (١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا خفاء في أنه زيادة النزاع اهـ

ركاة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله أثبات الكلام النفسي) فيه أن إثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد إثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لحقائقه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينفي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لا في الأول (قوله لتقرير أن القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجميع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك إلا أن يراد زيادة التقرير لسكن لا بد من زيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما لا إلى ما ذكره الشارح (قوله ولا يخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو النفوي (كفوي)

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشى الخيالي (قوله فالتعقضي) هكذا في النسخ والصواب فالتعقضي (قوله والكلام مطلقاً) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولى الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السبكي) فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل إطلاق التكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسألة لا يشق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم

لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسامون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فأنهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو إليها * ولهم أن يقولوا أن الكلام صوت مكيف بالاعتداد على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين توجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم إلا أحداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث لأن الامتناع ليس ضرورياً إلا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالتعقضي حادث لانقضاءه والمسبوق به كذلك لأنه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يفني المتقدم عن المتأخر فإن كون الشيء صفة له تعالى يفني عن الوصف بالازلية لأن وصفه لا يكون إلا كذلك والازلية تفني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والأصوات * فالأولى أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والأصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فمعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطري فلا نحسن مقابله بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزهره عن الآلة وذلك بين (قوله فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي) يعني أن هذا الحكم إنما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بنائية وليست صفة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل (١) فأنهم جعلوا التكلم الله تعالى لا باعتبار كلامه هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لسكونه منكم إلا أنه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

غير قائلين بالصفات والقيام والنبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظة التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظة والقاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولما أن نقول أن كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يفني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً

من أن المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لا وصفه لا يكون إلا كذلك أن أريد (عليه) أنه كذلك في نفس الأمر فهو لا يستلزم الغناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رد على الكرامية وأن أريد أنه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تفني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفاً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال أن التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تنحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أهم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني أنه إن أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا إشارة الى قوله صفة منافية
 للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
 الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والحرس انما ينافيان التلطف الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فأمل
 (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر
 بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على أن تكثر الاسماء تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
 وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتداهي وكون الاستفهام كلامه تعالى
 على لسان العباد والافهم منه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي
 أيضاً وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق
 من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
 ويمكن توجيه آخر وهو انه إشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة وجارحة (قوله لما
 أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لا سواه مدخل في تحقق شيء قاله قول
 بوجود الصفة لا يليق الاعلى قدر الضرورة * والاولي أن يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال
 التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء
 الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الالدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر
 كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها قالوا يجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا
 يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
 واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل
 وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات
 ذكره ابن سعيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما
 يصير أحدها فيما لا يزل * وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها * وأجيب بمنع ذلك في الأنواع
 الاعتبارية كما في الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق
 بعينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر
 طارئ بطريقتين التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
 الكلام عنها في الازل * وههنا أبحاث * الاول ان هذا السؤال لا ينحصر الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك * والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام * والثالث ان توجه السؤال لا ينحصر بتقدير كون التعلق
 غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بأن يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
 ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص * والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام
 اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والاجعل الاقسام أنواعاً لصفة شخصية
 بما لا يقدم عليه أحد بل لا يعمل المأخوذات بالاعتبارات أقساماً للشخص فلا يجري في سائر الصفات *
 وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
 اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها * وعن الثالث انه أورد

خارجاً عن المبحث لا يحسن
 قوله صفة منافية للسكوت
 إذ الكلام مطلقاً صفة
 منافية للسكوت وان
 أريد به الكلام مطلقاً
 أو كلامه تعالى خاصة فلا
 يصح قوله والآفة التي هي
 عدم مطاوعة الآلة لان
 كلامه تعالى ليس صفة
 منافية لعدم مطاوعة
 الآلة لتزوجه تعالى عن
 الآلة قائل (قوله بما سبق)
 متعلق بالاستغناء وقوله من
 ان السابق بيان للدفع
 المشار اليه (قوله ويمكن
 توجيه آخر) أي ويمكن
 توجيه قول المصنف والله
 تعالى متكلم بها على وجه
 يستدفع الاستغناء عنه بما
 سبق بتوجيه آخر غير
 ما أشار اليه الشارح بقوله
 يعني انها صفة واحدة
 (قوله والاولي أن يقول)
 بدل قوله ولانه لا دليل
 ولادليل على أن يكون
 من جهة قوله لما أن ذلك
 أليق ويكون المجموع دليلاً
 واحداً (قوله ابن سعيد)
 شهر بن كلاب بضم الكاف
 وتشديد اللام وهو أحد أئمة
 أهل السنة قبل الأشعري
 هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التمثيل والمراد وشي من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله علي ان اختلاف الاقسام الاربية للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربية وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تعليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبى يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر متلاً يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلاً (١٨٢) من تضرب إنما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فبين المقامين

منافرة وأيضاً كون حصول الطلبى بتصرف في الخبرى من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التثبت به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبى بتصرف في الخبرى ليس أولى من كون حصول الخبرى بتصرف في الطلبى وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياها وذلك لان الامر والنهي لكونهما انشائيين لا يتصور له امر واقع في الواقع حتى يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سميح حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازيلاً يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا ثبت وحدته بكونه خبراً ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يخلف الا بالتعلق بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر التدب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضاً إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لونه لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربية للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربية يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

(والجواب)

الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهى وفيه

أيضاً ما فيه فتأمل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه بخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لانفسها فلا يلزم للامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب ان لم نجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعنى انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تمرىض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفه أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوى)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وفيه سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى اعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولى الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره تقدير واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره المحشي * والثالث ان السفة هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب ثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفة هو الخلل عن الحكمة بالسكية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله ان السفة انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود مخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ورد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو المزمع على الطلب وتخيله وهو ليس بسفة وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفة بل

قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفة يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضا فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفة بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجد انه الصحيح لانه انما يكون محالا اذا

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفة انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم حينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضى * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يحتاج لتحصيل الأمور به في وقت وجود الأمور به الخ يمكن الجواب بان الإيجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود الأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم الأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفة والله تعالى يدرك الأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلبا لانيان قبل وقت الطلب وأما اذا كان طلبا لانياته وقت وجوده فلا يكون محالا ويكفي لتعلق الطلب بوجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استقراره أيضا ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقا للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقا للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق المضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود الأمور به) أي بذلك الأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم بالأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لامن الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أى من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر الحشى وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجه الخ) قائله الحشى الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكسطلي انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء في بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رضى الله عنه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقولوه فانه

كافر فقال السخاوي المتأخرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت وأورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولى الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبية عنه بالكلام لاجتماع القرآن والكلام والكلام في الثاني لافي الاول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لا تكون صادقة لان التأليف أهم من المجامع للتوالي في النطق

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعها لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبية على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ونحن نقول يبد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو قول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقسم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع انه القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه نبادر الكلام اللفظي من القرآن يشوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل للقسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصفاتي ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفرقيين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تخصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خالق القرآن والدليل لم يسبق مرتباً مجموعاً بل سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يتمتع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتب بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازال والتزويل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب كونه من موضوعات

وان أخذ جزئية لاتبم التقريب كما لا يخفى فالاولى ان يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في (العرب) مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازال والتزويل الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمسكان حادث) فيه ان حدوث المسكان لا يستدعي حدوث المنقل منه اليه فالاولى ان يقال فيستدعي التمكن والتمكن اشارة لحدوث فتأمل (كفوي)

(١) قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أى التساوى على ما سبق من اهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا مترادفين ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والافكلام الله أعم كما ان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم ان وجه التنبية غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الآن يقال ان الاصل المساواة بينهما سبحانه زادته (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ما ذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات الخلق وسماه الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المذهب المدقق في هذا النقل المحقق التقاضي والمحقق الشريف حيث قال في حواشي الكشف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب للتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركاً بها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينص عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ما ذكر الخ) ولا يخفى ان السكك كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي التحريك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفاً من خصوص التكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات سكن الانصاف عرفي فان التكلم اذا وجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم تعدت تلك الحروف قائمة بالتكلم وبالجملة بينه

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثيراً استعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسبوفاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتعدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبوق بالمتقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل * والظاهر ان الضمير راجع الى المحال والروح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تقوى علاقة اطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون التكلم كذلك للقطع بأن التكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكلم في الهواء واطلاق التكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق التكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتفيد الاعراض بالخلقوة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى انصافه تعالى بالابيض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل لنا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ - حواشي العقايد ثاني) (عصام) وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق التكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف الباري تعالى وقد سلم الملازمة وينبغي بطلان اللازم بان يقال الانصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى اليجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما صرفنا سبق (كفى)

الحيط في شرح شمس الأئمة أنه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على أنها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا يعرف هذه المسئلة
بصحتها لمقدمي أصحابنا إلا أن أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست منها وفي الزاهدي أنها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الأصح
أنها آية في حرمة المس لافي جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشاف والتلويح أنها ليست من القرآن
في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني أن خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء
لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسماً لما قلنا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن أن يقال هذا النظر لا يضر لانه بناء
على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى
لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الأمر بالقهم الإشارة الى معرفة كيفية إشارة

الوصف الى التجوز وذلك
لان كلام الله تعالى الذي
هو قائم بذاته تعالى اذا
لم يكن حالاً في المصاحف
فكونه مكتوباً في المصاحف
مجاز (قوله لانكار
الوجود الذهني) وفيه
ان الشارح قد صرح في
شرح المقاصد بان كثيراً
من المتكلمين يقولون به
وقال في المتن نفي الذهني
رأى البعض ولا شك ان
الشارح من القائلين به
على ما يدل عليه كلامه في
مقاصده وشرحه وعلى
هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه
من التكلف اللهم الا أن
يقال ان هذا التحقيق من
قبل المصنف وهو بمن ينكره
فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه)
أي الوجود في العبارة

منا على أن القرآن اسم لما قلنا بين دفتي المصاحف تواتراً سوى بسم الله الرحمن الرحيم في
أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم منفقون
على أن القرآن منقول النبا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة
بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح
الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والإشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه
مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على أن
كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا إشارة اليه فكيف يكون إشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة
أنشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة حالية من الممكن في غير
مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليسلثم التحقيق الذي
سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المحيل * ونفى الحلول نفي
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي
حقيقة مثبت مجازاً فنلزم بوجهه البيان من الفرق لاوتوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجوداً في
الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة
للشيء على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من
ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكم وشريعة من المتكلمين * اعلم
ان قوله للشيء وجوداً في الاعيان ليس كقوله وجوداً في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد
من الاعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لانه غير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود
في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار
ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله)
في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ
الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في
شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متاصل
بتمثلة الغل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لسكان ذلك الشيء كما ان ظل
الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولى الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبهه المؤخر وأشبهه خبر للعبارة (كفوى)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه
بمعنى اذا صرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما
هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
الحداث يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً * وبهذا اندفع ما أورد
انه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر *
ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
بهذه الامور مجازاً كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي
حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
ان ما ل وصف شئ بشئ مجازاً وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
المذكورين عن الشبهة واحداً فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما
يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة اهل الاسلام * وتوجيه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحتم عن الدليل لالاهم لا يثبتونه
وينكرونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجمل اسماً للنظم فالاولى تقديم الجمل على التعريف
وان تعريفهم لاحد معني القرآن لاجلهم القرآن اسماً له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج
للاصطلاح في اية الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) أول عبارة
الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم
ركناً لازماً في حق جواز الصلاة ولهذا جواز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن ألزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد بالجميع يدخل فيه مجرد المعنى ولك أن
تجمله عطفاً على قوله للنظم والمعنى جميعاً فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجمل القراءة
والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما
كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه
(قوله فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج
الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجاء
المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم التكليم) أي كليم الله فان
تكليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق التكليم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد
الخ) أي بقوله وبهذا
التحقيق الخ والمورد هو
الحشي الخيالي (قوله ولا
يبعد الخ) وبهذا اندفع
أيضاً ما أوردده الحشي
الخيالي انه اشبه الخ (قوله
على انه الخ) هذا علاوة
على قوله وبهذا اندفع الخ
كما يدل عليه قوله فلا يبعد
الخ مقارناً بالفاء التقريرية
(قوله فتأمل) لعل وجه
الامر بالتأمل الاشارة
الى انه اذا كان ما ل
الجوابين واحداً يتدفع
ما أوردده الحشي الخيالي
من ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المصنف
لكن هذا الايراد على
ظاهر الكلام وقد قالوا
ان دفع الايراد على الظاهر
مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا)
أي لفظ المنقول الينا
(كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قبل من أنه خص باسم التكليم لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة ونزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله) فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ (بني ما يدل عليه ما ذكر في توجيهه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزول المميز المنفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر اذا تبين * الا أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد باللفظ بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد باللفظ معنى وبالفني عنه معنى آخر (قوله) وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يكتفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجوراً وفيه انه لابد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيهما فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله) وذهب بعض المحققين الخ) في شرح المواقف اعلم ان المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات قائماً تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ماهو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كهذا كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولاشبهة في انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قبل)
قائله المحنى الحينالي (قوله)
أورد عليه الخ (المورد)
والجيب المحنى صلاح الدين
وتبعه المحنى الحينالي
(ولي الدين)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منها ما قيل الخ) قائله المحشي الخبالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله ان كلام الله * واعلم

أن المحشي عصام الدين جمع بجي الخبالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لا عبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحكماء انه ما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لا يصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انما خلقون لا فاعلنا كما تقرروا في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا التحقيق الخ) لا يخفى ان هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفسير باخراج المعدوم الخ) يريد الرد على (صلاح الدين) حيث قال في قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه فلا معنى لا يراده ههنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة بآثارها الحادث كما فسرهما المصنف به فقال وهو

الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والحفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان اسماً للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يمكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجّهة * ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الخبالية واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لا يحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من نقوش مرتبة قياماً للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء فانها بلا مادة فهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوصاً فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صاروا عنده مساويين للاحداث * والتفسير باخراج المعدوم من عدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لسكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فتكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذكي * واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم للدلالة الدليل على استناد السكّن اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء * وأما انه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لا طباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على محجة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخالق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمثالة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (مثلاً زاده)

(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون السكينة باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار السكينة لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى بأمر (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم ولا بكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على محجة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقیم عليها الدليل (كقوى)

(قوله من قال الخ) قائله الخشى الخيالي (قوله واما ما أورد عليه الخ) المورد الخشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بنام * وأنت خير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرها) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المتقرر بين أرباب الاستدلال

على ان تعذر الحقيقة من عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الإطلاق بل هو أمر متقول من اللغة (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما سر) من أنه لو قام الحادث بالمقدم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالتليل وهنا بالبدية (قوله فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تنصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وإرادة الخالق فيها يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله * نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الاذلي بأنه خالق لم يلا خلاف * وتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من الفرائ كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم برجحته على الحقيقة المؤدية اليه اذ الأصل وحدة القديم فالمدول الى التعدد بقدر الضرورة * وما يجب أن يتيه عليه ان أزلية الخالق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثاً فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوماً اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تصور بدونه * فن قال الحكم بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فياعدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم * وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد * على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسماً من خلق السواد لامن السواد * وأما ما أورد عليه من ان لزوم الرجحان لا يكفي في

المدول الى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في العدول الى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلماً كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبنياً على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم المدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

في سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع بانيات المنوع بالتحريم (قوله على هذا ايضا لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكون كل جسم واعراضه (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتقدير الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً وبحاجب ان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعاً ولو سلم فالمراد بخلقها احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج انتهى أقوله

الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه يريد انه يلزم جواز الاطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكون كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكون العرض أيضاً قائم بالجسم فالواضح ان يقال تكون كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضاً لا يكون من صفاته تعالى تكون ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالفاً ومكوناً لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالعدم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فماد الكلام في تسميته في الازل خالفاً فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متعقبة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وبهذا علم ان مبني الدليل الثاني أيضاً على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبني هذه الأدلة ماعدا الدليل الثاني أوبى الامر على التغليب هذا * وكما ان مبني الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبني الدعوى أيضاً عليه ومبني كون الامانة تكويناً ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قبل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الابدان وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الواجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جرا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وادارته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزّه عن الآلة لكنه بناسب أن يكون له صفة يناط بها الازر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة فيفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله

(١) (قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة بالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتأثرة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بمجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع جلالاً لتقدير (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يتمضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزلياً والمفعول حادثاً كذا قال (السكتي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السبكي) (أجاب عنه القائل بأنه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

(قوله فلا يظهر ما قيل
الح) قائله الخشي الخيالي
(قوله قيل الح) قائله
الخصي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه
لكل جزء من أجزائه)
فيه ان الكل الجموعي
ليس عين الافرادي ووجوده
ليس عين وجوده وعليه
مبنى الدليل المشهور في
اثبات الواجب كما مر فيها
سبق فكيف يكون تكوينه
عين تكوينه (قوله اشارة
الى انه لا تكثر في التكوين)
لا يخفى انه على هذه
التوجيهات الثلاثة يستدرك
قوله لوقت وجوده وعلى
الثالث يستدرك قوله للعالم
أيضاً فندبر (قوله بان
تكوينه حال حدوثه الح)
قال الشريف في شرح
المواقف ومنهم من أجاب
بان التأثير في زمان الخروج
من العدم الى الوجود
وليس ذلك في زمان الوجود
ولا زمان العدم بل زمان
الواسطة بينهما ومن النافين
للاوسطة من جوز تقدم
التأثير على حصول الازر
فقال التأثير حال العدم
في ان وصول الاثر في
ان آخر يعقبه وليس في

ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المسكون كالضرب بدون المضروب)
يعني ان التكوين يستلزم وجود المسكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود
المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المسكون فانه متأخر عن التكوين فلا يجزئه انه لو كان
التكوين مع المسكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود الحدوث عن اثبات صفة التكوين
لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المسكون القديم
والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل
لوقت وجوده باعتبار انه بعيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من
أجزائه فيناد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر متعدد في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق
بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصده
قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من
أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى
في * والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات
والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا والى انه متعلق
بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات
الى العقول والاظهر من السهل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم
اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتي دفع بأن تكوينه حال
حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه
من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة
التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة بدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت
الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم
كالتكوين والمسكون حادث بأن يتعلق في الازل التكوين بوجود الحوادث في وقت معين فوجد على طبق
تعلق التكوين * وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ما خصه ليس الامنع لزوم قدم المسكون
من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قسم المراتب والمقدورات واما
جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا ان
براد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الح)
فيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديماً
لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الح وحاصله ان التردد
يقبح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه حين على انه لو جعل الجواب الزامياً لخرج
الترديد عن الفصح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المسكون لان تعلق التكوين به يستلزم
الحدوث سواء كان التكوين قديماً أو حادثاً * والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم
والحادث على وجه يدفع به المنع وتوضح الملازمة * وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي
في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال في بيان

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

استلزامه اياه متأخراً
وجود المكون عن التكوين
كما صرح به فيما سبق ولا
يخفى انه بهذا المعنى لا يوجب
كون المكون قديماً لتقديم
التكوين وأما ثانياً فلان
اللازم لعدم تصور التكوين
بدون المكون قدم التكوين
أو قدم المكون أو حدوث
التكوين على طبق ما ذكره
عند شرح قولهم لو كان
قديماً لزم قدم المكونات
لثلاجه الاستغناء في وجود
الحداثات عن اثبات التكوين
فلا يستقيم قوله يوجب
كون المكون قديماً لتقديم
التكوين فتدبر (قوله أي
حاصل الجواب) يعني به
الجواب الذي أشار اليه
المصنف (قوله والاولى ان
يقول) أي بدل قوله وهذا
لا يوجب كونه خالفاً والعالم
مخلوقاً (قوله ليظهر تفرع
قوله الخ) اذ لا يظهر تفرعه
على ما ذكره فان عدم
انحجاب كونه خالفاً لا يتنافى
كونه خالفاً (قوله قد قام به)
أي بهذا الجبر (قوله يتنافى
كون أحد الوجوه الخ)
اذ يلزم حينئذ كون الشيء
تنسباً على نفسه (قوله وأيضاً

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا
ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا ثبت صدور العالم الخ) يشترط به منع استلزام قدم التكوين قدم
المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون
المكون يوجب كون المكون قديماً لعدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن
هنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحدوث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الردي يحصل بتخصيص تكوين كل
جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله
والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية ما لا تنفك عن الاضافة والا
فكون الضرب نفس الاضافة بمنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك
لان الضرب اسم لما قام بالفعل مأخوذاً مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام
بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة *
وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من عدم (قوله وهو غير المكون عندنا)
المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين
وعدم زيادته في الوجود على الذات وقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال
وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لازائداً على المكون
اسم مفعول * والظاهر ان المراد به غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم
بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ يثبت عليه بأن الفعل
غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا
جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جهوهم لم يقولوا به * ولزوم أن لا يكون تعالى خالفاً مكوناً
واحد الا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم * والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالفاً
والعالم مخلوقاً ليظهر تفرع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما
يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً
كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين
تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنسبها على بداهة تباير الفعل والمفعول يتنافى كون أحد
الوجوه تباير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يجمل المطلوب بداهة المتغايرة بل نفس المتغايرة
فينبغي أن يقال وهذا كله تنسب على تباير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره
ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنسب على تباير التكوين والمكون بناء على ان
الحكم بتباير الفعل والمفعول ضروري * وبمد فيه بحث لان بداهة كون الفعل متبايراً للمفعول

(م - ٢٥ حواشي المقائيد ثاني) (عصام) لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بدعي بل قال وهو غير المكون
عندنا (قوله على ان الحكم بتباير الخ) فيه انه برد عليه حينئذ منع كون الحكم بتباير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً فأمل

لا يستلزم بدها كون التكوين مقابراً للمكون لأن بدها القانون لا يستلزم بدها الفروع المتدرجة تحته
 فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتفاير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتفاير كل فعل بخصوصه
 ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون
 والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب
 على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل يحمل
 يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الحاق والتكوين دون تعلق
 الإرادة مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه إنما
 وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقفها ولهذا لا يجب إرادتها لأنه ليس مع
 إرادتها تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يلحق تكرار القدماء إذا كان عنه بد والمراد بالتفاير المنفك بعضها عن
 بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيداً وتحققاً فنبه * وقوله تخصيص
 المكنونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بعد تخصيص
 الإرادة * وفي آيات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً مجتأ
 لصفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الإصلاح من الوجوه الممكنة
 دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً
 لم يكن وجود العالم على الوجه الإصلاح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه أن
 الوقوع على الوجه الإصلاح أوجه الكمال المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكيم فلا يدل على
 الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان الإيجاب
 المبطل وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى يعني الانكشاف التام بالبصر)
 أي المراد الانكشاف التام لا امتناده النفس من ادراك الملقبل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
 الخلوطة الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة
 ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبي قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
 ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية
 بالمعنى المعتاد والمراد (١) بأنبات الشيء كما هو بحاسة البصر إثباته في نظر العقل والقوى الإدراكية
 (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه الخ) قدسلك المصنف في إثبات الرؤية طريقاً
 قوياً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقدّم دليل على بطلانه يجب
 قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت إذ لا يجوز
 تأويل النص مالم يقدّم دليل على عدم صحة ظاهره فإثبات صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغني عنه ولا
 حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن يحمل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فن قال
 الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت
 بشيء وقوله مالم يقدّم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليّة العقل وقوله مع
 (١) قوله والمراد بأنبات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي إثبات الشيء إثباتاً مثل الحال الذي
 الشيء متمصف به أي إثباتاً مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

(قوله بل يجب أن يطلب
 الخ) وفي الكشف
 قد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه لا تظن لكلمة خرجت
 من في أخيك سوءاً وأنت
 تجد لها في الخير محملاً ذكره
 في شرح أول سورة النساء
 (قوله فن قال الجواز
 الخ) قاله المحقق الحلي
 (ولي الدين)

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوى تجوز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان
الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت أزلاً وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد
نبه بجعل جواز الرؤية ضرورياً على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم
الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ
أبا منصور لم يمسك الا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على
دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلاً فتصحیح الرؤية عقلاً متمم على التعويل على شهادة النقل على
انك عرفت انه تنبيه فلا وصلة له بضعفه واشتاله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكاً
لطريق الترتي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا تفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئياً وأن التقطع بشيء
وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق الخ
لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع أن العمى واقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً
في المعدوم الذي تمتع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم
والموجود ولا شيئاً من الامور العامة ولذا قال في المواظف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو
الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد بمنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
الامكان ولو قيل ذلك داخل في التردد يجبه انه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره
ويمكن أن يمتنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الراي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
أن يجعل هذا المنع داخلًا فيما سيذكره الشارح كلتنع بسند جواز عليه التحيز المطلق أو وجوب
الوجود بالغير ويريد بنفي سمدخالية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا
فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
بطلان اللازم بالزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم
ويجبه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعديم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
سلم قالوا احد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تحليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن
تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التحليل بالمتعدد أظهر
من توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع
منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان النوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدي فيه
المناقشة) هذا رد على
الحشي الخيالي (قوله ولا
يبعد ان يجعل الخ) فيه
تعريض للمحشي الخيالي
بان ما ذكره من المتنوع
بقوله برد عليه ان التحيز
المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة داخل في
قول الشارح وفيه نظر
لأنه آخر كما هو الظاهر
(قوله سيذكره الشارح)
أي بقوله وفيه نظر الخ
(ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الحياي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق للرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الحياي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويح المسلك العقلي لآيات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن النصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمراً اعتبارياً كمفهوم المباشرة والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والمرض من علة مشتركة وهي إما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فبين الثالث قانع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث منع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا أنه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق آنما يتعلق بالتفصلة الثالثة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون متناً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لدفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والمرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم المباشرة والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتسليم به آنما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تثبت الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهرأ وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري) اما منع لكون وجود كل شيء عنه أو تأويل لقول من قال بمبنية الوجود بأن العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للنسج ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والمرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض

وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به من تفصيلها فان مراتب الاحمال متفاوتة قوة وضفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا لترويح تكلفات آخر بطعنك عليها أدنى تأمل فاذا الاول ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر العقلية انتهى (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث

قال وجوابه ماصر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاماً مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قائله المحشي الحياي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الموسبة مع تخلف الحكم لا متاعاً لموسبته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة لموسبته تعالى لما اشهر عن الشيخ الاشعري قائل (كفوي)

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم الالهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بأن نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحدة الاخرى (١٩٧) يفيد استلزام صحة اللبس

الا انه لما لم يرد النقل باللس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما التقص بصحة ملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللبس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لاعلى عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل)
القائل السيد السند في شرح للمواقف (قوله

بصحة ملموسية فيدفعه ان ماقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحدة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللبس الا انه لما لم يرد النقل باللس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية رالائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه انفي الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لنفي الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الخيل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استدراكه وقبل حصوله لا يطبق كما لا يطبق الخيل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان تراى ولكن تمتع الرؤية ويجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت الحال عند ثبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعليق ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولذا صرح ان انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة فايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون الحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المتعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق المألوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود المتعنى بالممكن المعلوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان) معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المتعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتاعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان انفي رؤيته أدل على الامتناع من انفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف نجى الموتي قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأننا لانسم الظاهر فيه وانما لانسم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المتعلق عليه استقرار الخيل حال تحركه ان الامر بالنظر (١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المتعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بخواهر الآيات كما صرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره الحاشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جائي الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى فتأمل افاده السيد الكفوي

بدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس باتأمل اشارة الى هنا (كفوي)

الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين) (قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكر هنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالاجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو الثبوت وأنت خير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) لتعليل لقوله أقرب مما ذكره يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يوفون في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل التقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحركه لا يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارادوا بدليل قولهم ان يؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية متممة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا يد للرسول من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة اتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخير به الخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلاصه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلاً مقيداً ليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبني عليها بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربهما عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناضرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربهما بمعنى في ربهما ناضرة أي متفكرة ونشبه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم السكك وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين * ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لسكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع العمل بها لم ينفعه الالامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل التقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كنفي)

هذا الاشتراط (إمام مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من الميراثي في الميراثي بل جوزوا رؤية أعمى الصنعة الاندلس أوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشف نسبته الى ذاته الخصوصية كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد إشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة الى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال يبنى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون الميراثي في جهة من الرائي لكن لا ينبغي كون الميراثي في مكان ويمكن دفعه بأنه يبنى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته الى مكان وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الأمور في مفهوم الرؤية وإمكان تحقيق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جازر الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والأي) وأن لم يجب أن يرى (جازر أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلفها وإمام منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية يخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعه عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنهم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه للعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فإن النفي الداخلة على العالم يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للبصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال تحمل لا تدرك الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والحضم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعل الآية مدحاله تعالى ببنى الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصاً يمتنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعالم تحت السلب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بضالام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركاً لها فالعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للأشياء

ففيه اضمحار بلا مرجع
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما ان فيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة الى الجهة
(كنوى)

(قوله استهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهضة وجاءت فرصتك من البرأى توبتك والنهز التناول اليك والتهوض التناول جميعا والتهزة النهي الذي هو معترض لك والاستهاز كالافتراض فيعدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد يضمن الاستهاز معنى الاتخاذ فيتعدي الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمناله لا بمناله وفي المقنع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في انه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزوه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجهله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل المدح بنفيتها كالمعصوم لا بمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عديمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعينه الرؤية لان لم يكن لامتناعها اذ الجسم المعصوم يمكن رؤيته والبارى معدوم بنى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا انتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات النعم عنها الا ترى انه لا يمدح شريك الباري بنى صفات النقص عندهم امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرثيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهوان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عندنا الحكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لاحتماله وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ متجلى الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بدمه كان دائما معه متكئا فكلما استهز فرصة اشتغل بالنوم وجاءه أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق افعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تمام افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه يحمل المؤثر في افعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتعذر عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد وليكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير قوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن نحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواع وقاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

التمتة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رأى في المنام فقد رآني في الشيطان لا يمثل بي أي لها تأويل صحيح انتهى ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضا ومرة أخرى بعد البلوغ وقت محاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببلبيس عظيمتين والله الحمد والمنة (قوله بل تمام افعال المخلوقات) كذا في ابدار الافكار للأمدى وقال المحقق الطوسي في قد الحاصل ولما لم يكن

للنزاع في افعالها الاختيارية كثير قائمة لم تعرض لها وقال في أن افعال العباد (قوله ولم يتحاشى) (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والافقد قبل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالثأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الامانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في المنع الخامس من انه يجوز أن يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى ايها (كفوى)

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريا جعله صاحب (٢٠٩) المواقف نظريا حيث يثبت بالدليل ويمكن

أن يقال إن ما ذكره المواقف تنبيه لا دليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة (قوله مما أتى به يمكن) لفظه من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالأكثر منهم حصي *

فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفضل التفضيل (قوله بينا أو مينا) الأول إشارة إلى ما ذكره الشارح من الضرورة والثاني إلى ما نقله عن المواقف من النظرية (قوله وإن قيل أنه الخ) هذا إشارة إلى الرد على المحشي الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل وله وجه أيضا (قوله واشتمال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خير به لا يلتزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما أن غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة يمكن أن يقال

إطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايان والطاعة والعصيان أشار إلى أن المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة إذا الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الاتقياء فهما أسران عديمان والايان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة وإلى أن الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التخصيص مخالفة لمن قال لا يجوز استناد السككنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهاه الكفر وهو أن الكفر والفسق مأمور به لما ذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الالتباس يجب التوقف إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق الغازورات وخالق الفردة والحنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الأول أن العبد لو كان خالقا الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الإيجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يثبت بأن الأزيد والاقص مما أتى به يمكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا يدل له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مينا مشكلا وإن قيل أنه إفاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سككنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لأن كون البطء لتخلل السككنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في نبوت الجواهر الفردة وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم ردها يقال أنا لا نمنع أنه لاشعور للمشي بهذه الأمور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويتقي في الحال ولا يبقى وفيه بمد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه أن كون تخلل السككنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والمعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على أن ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الإضافة الاستغرافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الأصل في الإضافة العهد بخلاف ما الموصولة فإن وضعها للمعوم تحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضاً أن فيها مطابقة ما تختون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما متعلون مصدرأ بمعنى المعمول بل مع جعله باقياً على معناه بل لم يرجح أصلاً وإنما تنبه على أن الداعي إليها ليس إلا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على أن النص دليل تام لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم أنه لا يدل عليه إلا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئاً تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله والذهول عن هذه النكتة الخ أن فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولاً مطلقاً (قوله وكتوله تعالى خالق كل شيء أي يمكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقدار

(م - ٢٦ حواشي المقائد ثاني) (عصام) غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله جملوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

عليه وكذلك لم أن يؤولوا قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق بالحل على معنى أفن يستقل بالخلق كن لا يخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها ونوبتهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لانا قول بابه سابق النظم لانه بعد اقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح للمشركن على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفن لا يخلق كن يخلق الا انه عكس لانهم يشتركون تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جملوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالفائل يكون المباد خالقا لافعله الخ) الظاهر خالقي لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركن بالالزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعها في المحسوس (والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والاقايات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفنطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والمشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علقها تبنأ وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتطبيق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أنه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه وبؤيده ما في عبارة غيره لبعال التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعله كذا * والجواب بأن المدح والتم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبيح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يستل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لانا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بملك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد

ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخبالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لانا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداما واجدانا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على ما نحققه ان شاء الله تعالى (ما انصف)

(١) قابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول المقلد المصنفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلالا (شرح المقام)

(قوله لا يماز كره) أي بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٤٣) الى دقة الكلام ووجه اللزوم

وذلك لان البارئ تعالى
مصدر غير متصف والزائي
متصف غير مصدر واذا
كان الزائي عبارة عما هو
المصدر المتصف بالمصدر
لا يوجد زان أصلاً (قوله
أن يقول له الخ) أي على
أن يقول فالحبار متعلق
باجرى فحذف الحار في
مثله قياس (قوله علي
طبق المشيئة) أي كما أن
المشيئة تكرار بعد الإرادة
(قوله وحينئذ يندفع
بعض الخ) أراد به قوله
فيما سبق آنفاً فلا وجه
لتركه (قوله والظاهر الخ)
وأنت خير به خلاف
مذهب المصنف لانه من
الماتريديّة وهم يثبتون
للعبد نوع تأثير على ما حقق
في محله سيما في التوضيح
والصحائف (لمعرفت)
أي عرفته آنفاً حيث قال
أي إرادته بالعبد الخ
(ولي الدين)

(قوله فلا وجه لتركه)
وسيشير الى الوجه لتركه
وهو أن يقال اكتفى
بظهور حالهما من بيان حال
الإرادة (قوله وما هو المشهور
أن الرضاء الخ) فيه مسامحة

ما انصف بها فن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة
وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع بإثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن
الزائي هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم أن لا يوجد
زائ فتأمل (قوله واذا تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن
أن يراد تفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقاً
لرسالته عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته) أي بإرادته بالعبد باتفاق
القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بإرادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء تنبي
عن الرضى دون الإرادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد الكل ومن
الذين أن يكون أفعال العباد بخلقهم تعالى يقتضي كونها بإرادته فلو قال فهي بإرادته ومشيئته لكان
أوقع وكما يقتضي الكون بخلقهم الكون بإرادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا
يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة الى خطاب
التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيها إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون
والأظهر أن يراد به الاختيار فإن الحكم بنبى عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله
وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح
لكن يفنى عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى إذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقهم
ولم يجعل على معناه المصطاح عليه عند الأشاعرة وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن
كثرة التكرار في الإرادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل
أعني قوله لأن الرضاء بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به
رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة
الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب أن ينبه عليه
أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقضى والرضا به من حيث أنه مكسوب للعبد كقر
وما هو المشهور أن الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني إرادته المتعلقة
بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضاء به أيضاً واجب (قوله
والمقصود تميم إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تميم القدرة لعرض لها الآن يقال اكتفى
بظهور حالها من بيان حال الإرادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والظاهر أن المراد سلب تأثير
قدرة العبد وإرادته ومشيئته (قوله قلنا أنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارها) الاولى
أرادهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالإرادة من غير مفسر حيث قالوا أراد إيمان
الكافر ورغبة واختيار الاجبر واضطرا لكونهم خالفون في جواز تخلف مراده تعالى عن إرادته
وقالوا لا نقص في ذلك إذ لا مغلوبية كالمالك إذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورده عليهم أن ذلك
لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى أنه لو تم إرادة وقوع الشيء اختياراً لم أرادة الشيء مطلقاً من غير امتناع
التكليف إذ الإرادة تجميع الاختيار فتتحقق تلك الإرادة المطلقة في ضمن ما يجمع الاختيار

والمراد أن قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء الخ (قوله ولا يخفى أنه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات
العبد والخدم وكفى بهذا تقيصة ومغلوبية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

ونحقيق المقام ان التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يبيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيها اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعمهم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلأى تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانما أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة في أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسييحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مقلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا وأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يستل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى وأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا أو تأمر به وقد يكون مرادا ونسبي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريد منه فآله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والسكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعباد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كافي في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلفه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صبرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكمين حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعباد فعلا نسب الي قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خذف الفاء وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على الحشوي
الجبالي بأنه ضيق الواسع
في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فراد السيد عدم اتيان بالمأمور به فلا يكون الاثبات به مراده اذ الماقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يتأثر به ما قبله بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصدده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة الحركة إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة والجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق * وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أن لا يستل عما يفضل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضاً فلا وجه لتسايمه بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجاد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضاً مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة أسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والافلا فرق في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وأما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص القطعية) بالصعب عطف على كناية التكلم في قوله لانا كما أن تنفي ذلك عطف على نفي فقد عطف الأدلة السميعة على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان التالي فالآية الأولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على أعمالهم وأسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لأنه التهديد على الكفر والتحريض على الإيمان والترغيب فيه والتهديد بدون التكليف وعلى صحة أسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فإن قيل بعد تسمي علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تسمي إرادته تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لأن ما سبق إبطال التعميم الإرادة بلزوم الجبر وهذا أثبت للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعمتجه إن استقصاه الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة إلى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كالإيماني على من هو ذكي بل غي فلا تلتفت إليه فأنك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما أماناً يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدهم فيفتح) أورد عليه أن تسمي الإرادة ليس الاثتموها الموجودات إذ لو كانت الإرادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزيل لأن كل مراد حدث بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة لعدم فلما تعلقت الإرادة بعدم لا جتمعت علقتان مستقتتان على شيء فالأظهر كما قيل أن يقال أن تعلقت الإرادة بالوجود يجب والائتماع لا امتناع العلول

قوله وربما يقال الخ) قائله
المحشي الخيالي (قوله أنه
لا تأثير) فاعل يكفي (قوله
وأورد الخ) المورد المحشي
الخيالي (قوله ويرد) أي
هذا الإراد (قوله أنه
يتجه) أي أنه ينبغي (قوله
أورد الخ) المورد المحشي
الخيالي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هنا رد على المحشي الخيالي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد المحشي الخيالي (قوله
فالأظهر كما قيل الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله ففيل الخ) قائله الخشى (٢٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على الخشى الخيالي حيث قال

وقد يجاب بان الاختيار الخ
(قوله على ما عرفت)
أى فى الشرح (قوله كما
توهم البعض) المتوهم هو الخشى
الخيالي (قوله قيل هذا
الخ) قائله الخشى الخيالي
(قوله ولا ينفع دعوى الخ)
هذا رد على ما ذكره المحقق
صدر الشريعة فى التوضيح
حيث ادعى ان صرف
القدرة فعل العبد ولا يطلق
عليه الخلق لانه صفة قائمة
بالموجود ليست بموجود
ولا معدوم الذى يقال لها
الحال والخلق انما يطلق
على الفعل الموجود فى
الخارج (قوله والسكيب
مقدور الخ) تحرير هذا
الكلام ان يقال والسكيب
الذى هو صرف العبد
قدرته الى الفعل مقدور
لا بد وقع ذلك المقدور
الذى هو الصرف فى محل
قدرة العبد وذلك المحل
هو نفس العبد وأطرانه
والخلق الذى هو ايجاد
الله تعالى وقع لافى محل
قدرة الله تعالى وذلك
لان قدرة الله قديمة قائمة
بذات الله تعالى فكانت منزلة
عن المحل ولا يطلق لفظ

بدون العلة ولك ان شكك بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بإرادته الآن ارتباط الوجود
بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا معنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار
عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال فى العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود واجب
والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون
فعله الاختياري واجبا أو مستلزما الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجبا أو مستلزما للاختيار
خفى نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذا لم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال
البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم فى الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا
وأما باعتبار الارادة فقيل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا
يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجها عن اختيار الواجب ولا يمكن
أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف
العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد نقدر (قوله
ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والام
تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما
المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان
السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضى (قوله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان آيت فبالبرهان على ما عرفت والبداهة ليس
إلا مطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أولا لا بمجرد كونه مداراً محضاً كالأحراق بالنسبة الى النار
لأن التأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بداهة بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل يخضع
تعالى استقلالاً (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتى والا
فالقدره مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتى أيضاً بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف
على صرف العبد القدرة والاحتياج فى خالق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته
من الاسباب العادية التى ليست سببها الاوهية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما
يصير كسما بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسما فالكسب مقدم على
الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا يعبد فى ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضانه
الى الموت قتل فالرعي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتل وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار
الايجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب يخضع عليه ان الكسب صرف القدرة فخلق الصرف إما الله تعالى
فلاشيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه
مخلوقا للعبد لان مسألة خلق الافعال تم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكسب من المخلوقات
وإذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى أن
الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والسكيب
مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لافى محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغير ان وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا (فكل)
غيره هكذا حقق فى التمهيد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أي كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التيسيد آتفا على هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ إلى الجواب والى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب لمقدور) أي لمكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة (قوله العبد) (قوله والخالق لمقدور) (٢٠٧)

أي الخلق (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آتفا حيث قال ولا ينفص الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف للسيد السند لأن أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضمير في قوله مع أنه قال راجع إلى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يمتنع بكلام الشارح على تعريف المصنف لانه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاح حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافي محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لافي محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد النادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله أن الشركة أن يجمع أشان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لأن ما يرتب على المخلوق يرتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال أن الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده بسفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وأن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق وهذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بأنفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق للمدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى فيرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى انصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجزى الفاعل عاجلاً إذا صدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقضاء العقل فيكون في التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقاً للذم والمقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضاء يشمله فيذني أن يجعل محكوماً عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يني عن ايضاح حال الغير كذا في المواقف ومتنضاه للمدح أيضا أهم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وإن لاعتقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقاً لكان

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فإنها كالواجب في أنهما يشتركان بتركهما في الإثم كذا في فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لاعتقاب عليه) أي وأنه لاعتقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني أن المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح واعلم أن المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصي في أحد إلا أن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما به عليه السكال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشية الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسألة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يد بمسألة الرضاء ذلك لكن بحجة انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيغ لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لا ضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضيق قدرة فعل الخير فعلم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تضيق قدرة فعل الخير بل من علاه كسب قدرة الشر وكسب الشر وضاعة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضيق ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزله منزلة عدم السمع (قوله والا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بذونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخرأ من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض بتوهم بهاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا يلزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فانجبه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على استقامته بل لانه لا يساعده البيان وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالتأنيب انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المتن عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والتثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق به حيث

(قوله فلا وجه لما قيل
الخ) قائله المحشى الخيالي
(ولى الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض
 بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى
 لاستفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
 لامعنى موجودا يتمتع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيد كره الشارح وبما نقننا لك مذهبهم
 من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستجبة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعترلة لا يجوز أن
 تكون القدرة عليه معه والالزم إيجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الان يسند الى حكم بدية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما يجبه على قوله والاقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بل هو انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شئ من الامور القائمة بالحل لكن في اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة للاختصاص
 الثابت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل
 السلامة امر عديمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار
 انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض
 والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحسن بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل ونجددها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية
 شاهداً لهذا الاطلاق لا يجبه عليه هذا المتع لان الاستطاعة صفة المكاتب بالحج حيث استندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفته لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف
 بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفاً له اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاً له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يتمكن العبد من

(قوله فن قال الخ) قائله
 المحشي الخيالي (قوله وبما
 نقننا الخ) أي قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قبل الخ) قائله
 المحشي الخيالي (قوله كذا
 قيل) قائله المحشي الخيالي
 (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لاحالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللفظة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما من المعجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقديم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقديم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال برده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وانما ايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وإنما يدل على أن الامر في قوله تعالى (أثبتوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالا يطابق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم مكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطابق والامساك شل التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا أخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع الذي لقي الاستمرار ودون بيانها خرب القناد (قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقيح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب الجهول المطلق وذلك أن قول عدم التجوز لان طلب الحمال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأييد هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لو صححت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايماناً نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممثلاً لكافة به وخارجاً عن عهدة الامر

(على)

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم آنفاً في قوله ومن هنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقبيه) بطريق جرى العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو يختلف فيه فتنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلا وجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقاً أي سواء كان نافعا أو لا وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كفوى)

(قوله الى ما قيل الخ)
قائله المحشي الخيالي (قوله
وأورد الخ) المورد المحشي
الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ)
حاصل هذا الحل منع
الملازمة الثانية من التقرير
أعني قوله لو وقع لزوم
كذب كلام الله تعالى كما
ان ما ذكره الشارح منع
الملازمة الاولى منه أعني
قوله لو كان جائزاً لما لزوم
من فرض وقوعه محال
لكن يرد عليه ان الكلام
في كلامه تعالى الذي قد
وقع وثبت منه تعالى فمضى
الملازمة انه لو وقع لزوم
كذب كلامه تعالى الذي
قد وقع وثبت لافي مطلق
كلامه تعالى والمنع المذكور
مبني على حمله على ذلك ثم
ان سوق كلامه يقتضي
ان يقال اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى
بانه يكلف النفس بما
ليس في وسعها أو يقال
يستلزم كون خبره تعالى
بوقوعه فتأمل (قوله لانه
يتحقق بعد الخ) هذا لا يدل
على المدعى لان تحققه بعد
تحقق السبب مع ارادة عدم
تحققه لا ينافي عدم حصوله
لو لم يتعلق الارادة به قبل

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتي بها أصلاً * ويمكن حلها
بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم
لانه الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع ايمانهم لا يخبر به لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد
صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليفه بعد جعله
مخلوق الله تعالى وهو يتقي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لمحالته فان مكسوب العبد مما للعبد صنع
لتخليفه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلفه الله تعالى وانما يخلفه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
الشارح بقوله والاوولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالكسب ولا بالتخليق
فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلف عقيبه
عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
بالتأظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
يحتاج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب يمتنع وبعبارة
لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجبه ويقوت التمكن
من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال
ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بإرادة التمكن فان الارادة
ما به يترجح أحد طرفي المقذور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الآن ما ذكره أظهر فلذا
اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول) ميت بأجله (الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكهبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكهبي فانه عند الكهبي
أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان الكهبي أيضاً قائل بأن
القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع
بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تنجر عادته تعالى
بموت جماعة في ساعة يرد قوله أنهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
أيضاً فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
سواهم لعدم الالتفات الى توحيدهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرين بين ما هو خلاف
العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه اهرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل

الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله أنهم أيضاً) فاعل برة * (كفوى)

{ قوله وأورد الخ } المورد هو المحنى الحيالى { قوله العارية } وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العارفان طابها عيب على ما قال الجوهرى وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العارياتى والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفى المبسوط وغيره انها من العرية تملك التمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فأما واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التماور والتاوب وان تكون للياه لالمنى كالكرسى ذكره الزاهد كذا فى جامع الرموز (ولي الله بن)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للبارية بحيث يندفع عنه ما قبل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فصل القاتل بطريق التوليد لاصنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه

القاتل ويجعل فعل الله لازم خرق العادة لالاعجاز وذلك بوجب قدح فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أم المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لئان الله تعالى قد حكم بالآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة فى الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بانه تجوز لما ان مذكروا من المنهات بصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لازعهم فان مذكروا حجة لامتبه كازعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع التنبه لا ينفع (قوله وبأنه لو كان مبتأ بأجله لما استحق القاتل ذم الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله فى هذا الوقت لعله بأن قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافى استحقاق الذم كان الموت بالمرض لا ينافى تقدير الاجل ولا ينافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعله بأن طاعته نصير سيدا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقبل فالحق فى الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية وأن المراد الزيادة بحسب الحيز والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فإيا كلة) ما يعول عليه فى تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواه كان بالتقذى أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بلما كول اجماعا ولهذا ولعنم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو انى لدعوى اختصاصه بالحلال وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره * وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة * ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر * وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تمويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على السبيل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل فى مفهوم الرزق وقوله وأما بمعنى المالك فلا يمتنع انما يصح لوم يعتبر فى معنى المالك الاكل

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكره حجة لهم فى الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت باجله وقد بالحجة الفاطمة ليس على ما ينبغي بل هو فى الواقع ليس بحجة ولا منه (كهوى)

وقد اعتبر حيث قال ملوك يا كلاء الممالك (قوله والله تعالى بضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم
 المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت
 الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه بضل للمهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
 بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
 بمن لا ينصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق
 وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق
 الاعمال ووجه الاشارة الى انه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
 معروف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم نعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
 نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد
 انما تتم لو لم يخل بض الازمة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل
 أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اشارة الى رد
 توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً يجعل الافعال للوجدان على
 صفة نحو أحسنه بمعنى وجدته محمداً أو يجمعه بمعنى التصيير بمعنى تصوير الله إياه ضالاً أو بمعنى
 تسميته ضالاً كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لا تسعوا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو
 إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليل بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل
 ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد
 تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازاً بطريق التنبؤ) لحل المضاف الى التي عليه الصلاة
 والسلام على طريق مسامح كما ان لحل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مناسفاً والمذكور في كلام
 المشايخ ان الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
 (قوله ومثل هداية الله تعالى) فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما محمد فقد نبأهم فاستمعوا للسمى على
 الهدى) على ما هو المشهور من أن استجاب السمع على الهدى كناية عن ائتمارهم واعتدائهم ومنهم من قال
 بمحتمل أن يكون كناية عن إرتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
 أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآلة والحديث المذكوران ولو
 أريد باظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه أن
 يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو مخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه
 لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
 وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة قوات طريق المطاوعة فان الاهتداء بالمطاع للهداية لا يلزم
 ذلك البيان وان دفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ
 الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقديمت كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة
 (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطله لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليهم
 بل علينا وليس المراد ان المشهور يناقض ما ذكره المشايخ كما وهم فبطل يمكن أن يقال مراد المشايخ
 بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للبعد)

(قوله على ما قدمناه) أي
 آتفا (قوله ومنهم من الخ)
 المراد منه الحشوي الخيالي
 (قوله وبهذا اندفع الخ)
 هذارد على الحشوي الخيالي
 وكذا المراد به في قوله
 وان دفع أيضاً الخ (قوله كما
 وهم الخ) (الواهم هو
 الحشوي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عند معتزلة بصره وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي
المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مررت في صدر
الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما
كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بأنه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا وبمحمد المنعم الذي
أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
امتنانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيها
ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
قوله ولما كان لسؤال العصاة الخ أنه بالسؤال والانهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوما وما ذكره في
جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما يفضله الكريم الحكيم العام بالمواقف لا يخلو عن المصاحبة وان لم يكن أصلح
بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصاحبة والموافاة بفتح العين هو الصيب وقد يضم
(قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
تينا تهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لأعراضه عن تسعة وتسعين اسما
لله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وبذلك على
ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقررأ واقعا لاحتالة
لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لقررحكم عذابهم وبعدمهم
عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعمل من بيان وجه
تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلمه ويريد متعلق بعذاب
القبر والتيمم على سيدل التنازع أي بما يعلمه الله ويريد به شيء منهما غير متعين وان صرح
الآثار بالمض كما مر في التعذيب وكالعمل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
أن يكون متعلقا بالتيمم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو ونكير
وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والباحي حيث أنكروا تسمية الملكين
منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو
تقريع الملكين له ولما ما وقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت انما ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
منكراً ونكيراً جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
الجميع في آن واحد ولا يبعدان تنكيرهما للإشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن
نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت
كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لاستحالة
حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلا تقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
الاستعاذة منه) فيه نظر
لجواز ان يكون فائدة
الاستعاذة التوفيق للتوبة
أو العصاة عن العصيان
والقياس على الدعاء بالرحمة
على الكفار مع الفارق
كما لا يخفى (كنفوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يسعد أن يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لأن ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى أن شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت إلا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا فقدم نص التعميم على شواهد سؤال المنكر والتكبر ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره الموافق من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمته الدنيا في جنب أزمته الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمال الفاء تأويل لاداعي إليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون الاخبار أخباراً لا ينافي كونها دليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجحاد والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لذة التعميم يدل على أن إنكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد من يعترف بخلق الله المخلوقات في الشانين بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * ولما كثر في بطن الجحود والمصلوب في الهواء المشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شهبان قوسان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما وجعلوا من أحرق وذري أجزائه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولا وذبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملوك وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه وأصل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفرد بها الذكر) لاامارة لأفرداها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيذاً) وإيراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاها إلى صميم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لأن الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تحريره أو عن تعميده بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرض النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فإن
المعطوف هو الادخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فيفيدان الادخال والعرض
متغايران فلا يلزم تغاير
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على أنه لو تم هذه الدلالة
لكفى في المقصود ويلغو
سائر المقدمات لا يخفى
(كموى)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخریب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره
بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاتلاً وبوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف
يخرّب هذا العالم الكبير وهو انه يخرّبه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره
بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان
بعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح
المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول
الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها مما وهو قول كثير من المحققين كالحلي والفرابي والراغب
وأبي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية
قائهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والطيع والعاصي والثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق
خلق لكل واحد من الارواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت
شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادة بدنها أو
هي جوهر فان بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم
ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على
ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز اعادة المعدم ولا
شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني
مطلقاً وأما انه هل يفتى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجميع فلا جزم فيه فنياً وانما
فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيّاً على انه يجب التصديق بالبعث هكذا
بل ينبغي ان يكون إشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدم غير مضر
بالمقصود مع انه يتعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدم واعداء المعدم متممة ان الصغرى
مع فرض صحة هذه المقدمة متنوعة لان الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية للانسان واعداء روحه اليه
(قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضره مثل أحد) يقتضي هذا
ان بدنا جرد عن لحية وعن أشعاره يكون بدناً آخر وان بدناً يتورم بعض أعضائه يكون بدناً آخر
مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضر زائد والالزم تعذيبه بلا شركة
في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب
وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيّدة هي النار لكن وجوه الرد
كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرر تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ
والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والابق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل
هذا تناسخاً كان هذا نزاعاً في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر
قوله ووجه ان الخ (قوله
ويرد بان الخ) الراد هو
الحشي الخيالي (قوله
لكن وجود الرد) جميع
النسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن اثنائي مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسبع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والمبعث ما ليس فائده على قدر العمل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتاب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معاملة لا غرض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا يعدم الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظ النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسرهم بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيهاً على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفاً بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محرمة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير انبأ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرًا لانه يمتلي من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فلا استدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجي أفصل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللسان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظلم أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا للتسليم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فلما أن يحفظ الحوض منه ولما أن لا يظلم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة لا وقوع والجواز وجوز ما أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الجائي في نفيه وآتياته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر ينتها (قوله وتمسك المتكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لشكري الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي)
المراد به هو حاشية الخيالي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
الفائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير ممكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة

(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحيح المقابلة بان العام
اذا قوبل بالخاص يراد به
ما وراءه على ما يشعر به التعبير
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونها مطلقاً فإرد عليه أنه يدل على امتناعها مطلقاً
وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونها في عالم العناصر أنها لو كانت في عالم العناصر لزم التناسخ وهو
مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على
بطلانه وكأنه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل
العقلي فلم يبق ما يلزمه بحاله ووجه أنها لو كانت في عالم الأفلاك لزم الحرق والالتئام أن ما لا يجوز فيه
الحرق والالتئام لا يخالط شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل
ما يتكون ويفسد وأما وجه أنها لو كانت خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الحرق والالتئام
بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كرياً أيضاً فيعرض بينهما
خلاء وأنه محال (قوله ولما قصه آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار إذ لا قائل بالفصل
ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال أنه يستلزم أن يكون بغيرها فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
بكسر فائها وقد فتحت كورة بالشام أو قرية بالمراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
امتحنانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الأهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى
(اهبطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)
يحمل الجمل التعدي إلى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً
بجعلها جزاء لعدم إرادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس
بشيء لأن هذا الجمل إنما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا
موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه أنها لو وجدت بعد أيضاً لما جاز هلاك أهل الجنة
وهو يخالف (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به
الانتفاع المقصود به والافاء لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان)
يعني ليس البقاء بمعني الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فيثبت قوله لا تفتيان
تأكيداً لبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفتيان أفادة لا إعادة * فان قلت لا يقتضي
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء أهلها لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء
الرضوان والخور والعلمان وغيرها من أهلها فلذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار
الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة
في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب
الجهمية إلى أنها تفتيان وبقي أهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) إنما
يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد
مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لأنه داخل في الشرك
فلا يتم عدد التهمة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية أنها اسمان
إضافيان أنه يخالف قوله تعالى (إن نجيتنوا كيار) والمراد بالكيرة غير الكفر بقريضة ما حكم به عليها
(قوله بناء على أن الإهمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم أن الجنة
الخ) هذا كلام البيضاوي
في أوائل سورة البقرة (قوله
بالواو والياء) يعني تقول
فلسطين بالواو في حال الرفع
وفلسطين بالياء في النصب
والجرو والمراد من قوله وقد
يسمى فلسطين أنها يلزمها
الياء في كل حال على ما حققه
الحشي في حاشية البيضاوي
(قوله وما في بعض
الحواشي) وهو حاشية
الخيالي (قوله قيل يريد
الخ) قائله الحشي الخيالي
(قوله الزائد على ضعف
الخ) فيه سقط من قلم
التاسخ والصواب الغير
الزائد الخ لأن الفرار من
الزائد على ضعف جيش
المسلمين ليس بذنب فضلاً
عن أن يكون من الكبائر
(قوله وأورد) المورد هو
الحشي الخيالي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي
 والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله
 في النفاق ولا يخفى أنه كفر مضمّر (قوله نعم إذا كان بطريق الاستحلال والاستحفاف كان كفراً)
 أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن
 لو لم يكن فيما يتعاق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني آيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة
 دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان
 وفرض القصاص وإيجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان وأثبت الافتتان على سبيل الفرض
 ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله
 للآحاد حتى لا تبقى الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لتفسير
 المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف
 فيه) لا خفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا
 محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الأمة بصير سبياً للتوقف لكن ليس مذهبه التوقف
 (قوله أن هذا أحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمتزلة بين
 المعتزلين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمّر على أنه أيضاً مخالف للإجماع المتقدم لأناف للإجماع
 لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين إلا أن يقال الكفر المضمّر لا يمنع تلك المعاملة
 (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق) فنصرف الفاسق المطلق
 إليه لانه الفرد الكامل سبياً في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في
 الإيمان وإذا كان الحديث وارداً على سبيل التعليل لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
 إيمان الزاني إلى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد بالإيمان
 كامل لكن ترك التقييد تعليلًا بمبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة
 لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المتأخية للزنا بمبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً
 وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء
 أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت
 وأنزني وإن سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وإن زني وإن
 سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وأنزني وإن سرق يارسول
 الله قال وإن زني وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء ومارواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان
 وال رغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والأصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع
 الذليل الجبهة على الأرض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص
 الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول
 ضلته فلا يتناول الفاسق لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف
 في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومن عن جعلها متروكة
 الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقراءة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء مما

(قوله ومنهم من قال الخ)
 قائله الخشي الخيالي (قوله
 يقص على المنبر) أي يعظ
 الناس (قوله ولمن خاف
 مقام ربه) أي خاف من
 القيام بحضرة ربه يوم
 القيامة وترك المعصية
 (ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن الملعوم فتحمل الآية على عموم النفي وإن كان الظاهر نفي العموم لدخول
النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد
الايمن ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلولم يكفروا بنفسهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد
عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من
كفر لا بعد الايمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر
ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة
الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي
ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية
الحفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعاراً للكفر فلم لا يجوز أن تكون
الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارع بترك ظاهره إجمالاً قيل إن المراد الترك على وجه
الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون
الدم معصوماً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب
للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في
الكافر إذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارع ما قيل
أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل
على كفر كل مذهب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة ويعني الاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلولم يكن العاصي كافراً
لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي المذهب أيضاً خزي لقوله تعالى (أنك من تدخل النار
قد أخذته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب
الصغار وقوله للتصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة
مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المتعدي على ذلك (قوله والله تعالى لا يفر
أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري
والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في
الاجتهاد إذا لم يمتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمذمور في مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون
إلى جواز مفرقة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يستل
عما يفعل والذاهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة
مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ونجى على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن
ما قيل من أنه يكفي التفرقة بأنابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم ينجى وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل
الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً إن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفعه
أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضاً الكافر
يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يعتقد حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب بمقدار ما هو الحق فيطلب

(العفو)

(قوله إجمالاً قيل الخ) خبر
لقوله والجواب قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل أن
المراد الخ) قائله المحشي
الخيالي (قوله ما قيل من
أنه) قائله المحشي الخيالي
(قوله وقيل على قوله الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند
لفر الحصر) كجرح التأكيده
(قوله وغير المسيء لم ينجى)
فيه نظر ظاهر إذ ينجى حينئذ
أيضاً أنه يكفي التفرقة بأنابة
غير المسيء دون المسيء
(كفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو الخشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله قيل المراد الخ) قائله الخشي الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين) (٢٢١)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلا اعتقاده في كل زمان) ان أراد ما هو الظاهر منه يكذب به قوله ان الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزء فلا يتفرع عليه قوله فيتأبد جزاؤه إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزء الاعتقاد كما لا يخفى (قوله لعدم تنهي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لعدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزء هو الثاني دون الاول كما فصص عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل الخشي الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لا تدل على تعيين عدم العقاب لانهما تدل على عدم تعيين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لا ملازمة في قوله لو تعين

العفو فيجوز أن يفرض له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل زمان جزء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزء لعدم تنهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصفات أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله ويفرض مادون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر مع التوبة أو بدونها) فأت بيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك ثم تقيد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تعين مغفرته فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه متعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا يخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصفات مطلقاً مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها المغفرة أي يخصصون المغفرة ولا طائل نحته لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله ونسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبه أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الحلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند الحقيقين يمكن دفعه بأن الوعيد يخوف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الحلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد تضمن المشيئة لانه لا ينافي بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذهب اذا علم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتشكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المسأل فلا حوط أن يجعل الوعيد قولاً بآياً وكما ان التقرير على الذنب بخلاف حكمة الارسال بخلاف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الأدلة فلائبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما يهيمه من اثبات ما ينكره الخصم وأني بما لا يمتنع من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصفات مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الأدلة تدل على الوقوع جزئاً اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أمحباب الصفات والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلا اعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أمحباب الصفات بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لا تقرب اذ لا شك انه لا يلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزئاً لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضاً (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك
 لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا
 لاسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون لعلم المغفور له بحق نعمة
 المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية بنفيه وانظر ولا تغفل (قوله واجب بأن الكبيرة
 المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير
 الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله
 من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها
 بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل
 من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبالغة تقتضي أن يقال إن تجنبوا الكفر لوجازته وموافقه
 لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصفات بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة
 بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده لعلم ان ترك
 المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك
 المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويفر ما دون ذلك ويفر لمن يشاء من الصفات
 والكبائر فالاولى ان المتأط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لاعادته ويرد أنه لا وجه للتخصيص
 بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وأن الاخصر الاوضح الجامع للتكثير أن يقول ويفر ما دون
 ذلك لمن يشاء من الصفات والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب
 عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله ويراد به التعلق
 المعنوي اذا كان اذا لشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفاً صرفاً وقوله وهذا تؤول النصوص الدالة على
 تخليد العصاة أو يحمل التخليد على لوم عدا الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ
 أيضاً فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة إلى قاصر فيه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام
 للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في
 الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه
 وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعة وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان
 جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذ
 الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعة
 لاهل الكبائر من أمي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعة بأنه لم ينل مرتبة
 شفاعة ولم يكن من الاخبار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعة لرفع الدرجة فلا ينحج ان حرمان تارك
 السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة
 الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول
 وعذاب اهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيعجز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك
 سنته (قوله بالاستيفاض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه
 لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلترقب دلالتها

(قوله ولا يخفى ان حمل
 إلخ) وعلى هذا مشي العلامة
 الكسطلي حيث قال ولا يخفى
 عليك بعد هذين الوجهين
 والاقرب أن تجري الآية
 على ظاهرها ويخص منها
 المعاصي المناقب عليها
 بالنصوص الدالة على عقاب
 عصاة المؤمنين انتهى وعلى
 هذا حمل الآية القاصي
 البيضاوي وأورد خلافه
 بصيغة التريض ولقد حققنا
 هذا البحث على هذا قبل
 اطلاعنا عليه والله الحمد
 على الموافقة مع المحققين
 فيكون هذا كسراً للمكفرات
 من الصلاة الى الصلاة ومن
 الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب
 على الصفات المكفرة
 بمقتضى وعده تعالى فان
 خلف الوعد لا يجوز عليه
 تعالى اتفاقاً بخلاف خلف
 الوعيد فان فيه خلافاً
 معزوفاً وليس هذا مذهب
 الاعتزال كما يتوهم كالإخفى
 على من له دراية في علم
 الكلام (قوله قاصر فيه) لعل
 وجه للمعرفة إشارة الى
 أن في تقديم هذا على
 يؤول ايهام الحصر
 (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشى الحيايى (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح) قوله كالسكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الابرار أورده الفاضل الجليى الفنايى في شرح المواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشى الحيايى (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الجليى ابن الفنايى لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) بارتكاب الصغيرة أصلاً وان

على اثبات إيمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لا اعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الأدلة المتأينة لعمومها فلا يحج ان تسليم الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها لنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان لزول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالسكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوماً لا تنفع فيه شفاعاة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلا ن التائب ومرتكب الصغيرة) المجنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجنب عن الصغيرة وجهه فيصح العفو عن صغار مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغار أصلاً لم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في الآية (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرد لا يجزى بإيمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أشلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والممثلة بحمل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتمين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم تخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

(قوله وهو ضعيف لان

التركيب الخ) أقول غرض

الدافع وهو الحيايى ان

الضمير الراجع الى النكرة

المنفية العامة ليس يلزم

عمومه بمجرد عموم مرجعه

وذلك حاصل بالتركيب

الذي ذكره وان لم يكن نظيراً لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير ما نحن فيه لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار غلداً والبعض غير مغلد ينفية الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكلرجسة ولا يخفى ضعف دلائلها والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وأن كان للالزام للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بحجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصالحا المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا نوبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فينتج عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعلق الفعل بالمشق يفيد عليه المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعلق الحكم بالمشق بل ذكر المشق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعلق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان ينفو عنه أو يمكن أن يدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يفر مادون الشرك فلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتمد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يتقدمه حلالاً لم يتمد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبى أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر فلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد عن كسب سيئة المؤمن وعن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفية الاجماع الخ)
نظر هذا الاجماع قد سبق
من الامام الرازي في بحث
الرؤية في بيان قوله واما
الاجماع الخ فلينظر منه
(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)
قيل (١) قال الامام وهذا
ضعيف لانه قد ثبت بهذه
الآية ان جزاء القتل
العبد هو ما ذكر وثبت
بأسائر الآيات ان الله تعالى
يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى من يعمل
سوءاً يجز به وقال تعالى اليوم
نجزي كل نفس بما كسبت
ومن يعمل مثقال ذرة شراً
يراه انتهى فتأمل
(كفوي)

(١) القائل احمد بن حنبل
في حاشيته على شرح
الدواني للمقائد المعصية
(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لأن اسم الفاعل في العمل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
 قائله الخشي الخيالي (قوله أولى له قولي) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك قولي في المعالم وهي كلمة موضوعية لا يبدد والوعيد
 وقال بعض العلماء معناه أنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب
 لمن قاربته المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولاك الله ما تكرهه

واللام مزيدة كافي ردف
 لكم أو أولى لك الهلاك
 وقيل أقبل من الولي بعد
 القلب كاذبي من دون أو
 فعلى بمعنى عقبك النار (قوله
 والمستعمل في هذه الآية
 الخ) أجاب (عبدالحكيم)
 عنه بأن الإيمان الشرعي
 يفيد الإيمان اللغوي قال
 في شرح المقاصد الإيمان في
 اللغة التصديق إفعال من
 الأمن للصورة أو التعدية
 بحسب الأصل كان المصدق
 صار ذا أمن من أن يكون
 مكذبا أو جعل الغير آمنا
 من التكذيب والمخالفة
 ويعدي بالباء لاعتبار معنى
 الإقرار والاعتراف كقوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل
 إليه وباللام لاعتبار معنى
 الأذعان والقبول كقوله
 تعالى حكاية وما أنت
 بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
 انتهى فعلم أن الإيمان يتعدي
 بنفسه وهو الموافق لما في

الإيمان في اللغة التصديق أي أذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى الخبر
 أو الوقوع أو اللام وقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
 وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان
 بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو
 بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
 به ليفظنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان
 ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوهمه قوله فإن حقيقة آمن
 به آمنة من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فإن حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد
 في تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن يكون اللام لام التقوية لأن الاحتمال
 المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
 واتبعك الارضون) لبراهته عن احتمال لام التقوية أولى له قولي لأن الكلام في الإيمان لغة
 والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لانه الإيمان لغة واللام يصح تفسير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
 وخالف في جعل الإيمان المعدي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان على تضمين معنى
 الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمن معنى الأذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة
 كإشاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم ودعى من زاد في الإيمان التسليم قال
 ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يفتن أن ليس التسليم إلا الأذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيقات
 العوام كذا في شرح مسلم لآل نوري وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة إلى غزالة بمعنى الشمس لانه كان
 كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمفنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرویدن هو
 التصديق المقابل للتصور لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
 كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للعالم المفسر بما لا يتحمل الظن
 والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرویدن عين ما في أوائل كتب
 الميزان ينافي ما في شرح المقاصد أنه العلم القطعي إذ التصديق الميزاني يتم الظنون فمن خواطر الظنون
 إذ التصديق بمعنى كرویدن صار قطعياً فيما نحن فيه لا اختصاص مقسمه لا لاقضاء التعبير عنه بكرویدن

(م - ٢٩ حواشي العقائد ثاني) الصحاح فمضى قوله يتعدي باللام ويتمدى بالباء أنه يتعدي باللام باعتبار

معنى الأذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف في جعل الإيمان متعدياً بالباء البيضاوي حيث قال تعلق
 الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهى (قوله قسم للعالم) الظاهر قسم من العلم كالأخفى (قوله فمن قال الخ)
 قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ولا يتم ما قيل الخ) قائمه (٢٢٦) الخشي الخيالي (قوله قيل الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله أورد الخ) المورد

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع اماره الكذب بحسب الشرع فهذا من تنم تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحداية الله بالتليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكماً كجمل الشارع شيئاً جزءاً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالحق لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القليل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايماناً لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه يتألفه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاعده في حكم الباقي فانه تصریح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجزالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءاً للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الآخر (قوله وذبح جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتقد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئاً منها لم يكن ايماناً قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارع معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شفت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني (قوله فان قلت نعم

هو الخشي الخيالي (قوله للاول أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار (ولى الدين) (قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز أن يكون إشارة الى جواب سؤال يكاد يحتاج بالبالهنا كان يقال لو كان الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكباراً فان لهم تصديقاً بالمعنى المذكور ويحجب باننا لانسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضدة الخ) وانت خبير بان سياق كلام الشارع على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضاً كون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام مما لم يذكره أحد وانما النزاع في انه جزء من الايمان * على

ان الحديث الشريف لا يدل على كون الاقرار شرطاً للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق لا يخفى (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان
معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولى الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي)
فيه ان تلك الانسية مما
لا تفيد في مقام المعارضة
مع أدلة جمل الايمان
التصديق فقط فان مجرد
الانسية لا يوجب جملة
الاقرار وعدم النقل في
الشرع الى التصديق بالقلب
فلا يدل على خلاف مدعي
المستدل فلا تتم المعارضة
نم برد بتلك الانسية
الاعتراض على جملة التصديق
فقط بان يقال الانسب
بالمعنى اللغوي ليس هذا
الجمل بل جملة الاقرار
فيندفع بانه لا دخل في
الادعاء فتأمل (قوله
ولا يخفى ان فيما ذكره
تناقضا) لعل وجه التناقض
هو انه ذكر أولا ان من
أضر الانكار وأظهر
الاذعان يستحق الخلود
في النار عند الكرامية
وهذا يدل على ان مواطاة
القلب شرط في الايمان
عندهم وذكر ثانيا ان
مواطاة القلب ليست بشرط
عندهم فجاء التناقض ولا

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جملة الاقرار أنسب
بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان
انما ينفع لو كانت الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم يتجه انه ضعيف
لا يقوم التصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يطله وضع لفظ العلم ونظائره
للقين (قوله قلت لاختفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضر الانكار وأظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الحجة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلمهم يجعلون مواطاة القلب
شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطاني لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار مما
في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك أن قوله والبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله
وأياها الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما
هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يرجع السمي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض
(قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تزيد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني يتبع ان الاعمال
ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام
في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لا تشتمل الاعلى زيادة الاعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله
والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد
أو نقص لسرى في الشكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو
كنت ذافطة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير بانه لو قرر قول الشارح فان
قبل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انك اذا قلت ان الايمان هو التصديق وقيمت النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحشي الخيالي سيلا كوني وفيه ان ما قلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم نقل في
الشرع عن ذلك التصديق القلبي لانه هو التصديق مطلقا ولم نقل عنه أصلا وذلك لا يوجب ان
تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كالا يخفى السبب الكفوى

تخفى عليك انه لا تناقض فان مواطاة القلب شرط عندهم في ترتب الاحكام الآخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن
والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الآخروية التي هي النجاة
من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط
الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوى)

والاحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما سر
من أن حقيقة الايمان الخ أنه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل
على عدم الخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة مما لا يفي
به السوق نعم تجب على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان وتقصانه موقوف على عدم دخول
العمل فيه فثبت عدم الدخول به بدور ويكنى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر
اقتضاء المفارقة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على
تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من
هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضي بعض
التصوص أيضاً دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح
حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا متاع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط
الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن
جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والوضح في بيان ان المشروط لا يدخل
في الشرط انه لو دخل هو انوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن
ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن محتمل
السقوط فتقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي
الذي بلغ حد الحزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الحزم يزيد رسوخاً
الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحد (قوله وحاصله انه يزيد
زيادة الايمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً
حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت
وعدم البقاء لا يناقض تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة
مثل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا يناقض دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة
على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فتقبله الزيادة
والنقصان ظاهراً) الاعمال فرضاً أو نقلاً جزء عند الجوارخ والعلاف وعند الحيار أو فرضاً فقط
عند الحياتي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكلي بدون الجزء لان الايمان
حينئذ كالعالم فكل مشترك بين الكل والجزء فالصدق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان
والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق
وحده لا يكون ايماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام
واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملاً عليها
ان الاسلام والايمان متيحيان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد
قبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف

على العمل وقوله وجود

الكل فاعل يلزم وقوله

لان الخلة لعدم اللزوم

(قوله مع عمل آخر)

أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الايمان)

هكذا في النسخ التي رأيناها

والظاهر دخول الاعمال

في الايمان (قوله لان مراده

ان الشيء) تعليل لعدم

الاندفاع أي مراد الشارح

(كفوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها
أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت
فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فـاوجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الأيتام من
المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن نجد الإيمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح
المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بأن يقدر فـاوجدنا فيها مؤمناً غير
أهل بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه
وعلى التقديرين يجب أن نجد أدلة تبيننا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فـاوجدنا
مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح
إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدان العلماء الأهل بيت من النحويين وأما
وجه التأييد أن الشائع فـا وجدنا مؤمناً إلا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير
شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم إلخ) لا يخفى أن هذا
يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التأييد عند الأشاعرة لكن لا يثبت
الاتحاد ولهذا يقال لامرئ لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا
غيره (قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن
سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله بأسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب
الشارح كما نرى لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً لصح إذ نفي
الإيمان في الواقع لا ينفي الأمر بالتقول إذ القول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية
التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الإيمان والاسلام لفة لأن الإيمان هو التصديق
والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محمل صدق
فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن
يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله
فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله إلخ) لا يخفى أن الظاهر من
الحديث أن الاسلام هو الاقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث
يعارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله إلخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً لتحقيق الإيمان ولا
ينبغي إلخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي جملة على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره
الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب أن شاء الله
تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيئاً وقوله لأنه أن كان للشك فهو كفر يريد به أن كان للشك في
الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لأنه أن كان للشك في الآن
والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن العمل هل يدخل في الإيمان أولاً لا يلزم كفر أصلاً وأولوية
الترك لما أنه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في
التقول أنا مؤمن غداً أن شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الأشاعرة إلخ) جعل قوله والسعيد
قد سبق والشي قد يسعد إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من المبدأ التصديق

(قوله في شرح المواقف)
أي لاسيد السند (قوله أن
يكون غير إلخ) أي لفظ
غير (ولى الدين)
(قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
فيه أن المراد بالاتحاد فيما
نحن فيه هو عدم التأييد
كما صرح به الشارح والتلازم
يثبت به ذلك المعنى كما لا يخفى
(كفوى)

(قوله وظاهر هذا المتقول الخ) (٢٣٠) ويوافق ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال ان الذي علم

والاقرار صرح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان لنفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشق الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المتقول ان المبطل بسوء الحاشية نموذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان السيرة بالايمان المحمي والكفر المردي بها لأن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا ينبغي انه يمكن أيضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعدر وأشار بادراج أشهر في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى التصديرة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجهل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتبشير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تطلي من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقة لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتبشير في التعلق لافي الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعا أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كعبستك ونبيهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء بقولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بنحوها ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المصائب لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلولة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واطهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسامع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم أنكروا النبوة بالتمام والالهام وكذا ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تصدده المشار اليه بإيراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام والاطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الاطلاق الى بنفص الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافقيين اني الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عن الفرقدن (قوله وفي هذا اشارة الى أن ارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالحواليم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافقة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحتج في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على انه كان كافرا في الواقع لان معنى كونه كافرا في علم الله ان الله علم منه التكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل يطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافرا في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي انظر كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستباحه أمر الله اياه بالسجود لا آدم اعتقادا بأنه أفضل منه والافضل لا يحسن أن يؤمن بالتخضع للمفضول

(الوجوب)

(ولي الدين)

والتوسل به (قوله لما عرفت) أي آتيا

الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتاع وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاضطرار ان التائب للتائب فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو مبتدأ وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاثبات بمنزلة وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدي مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعند النعدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقربة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة ولو بالحق ولا متأخراً بزمان لا يعتاد مثله وبشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد قامت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحبي ميتاً فأما حيالاً يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اليه وثانيهما أن لا يكون مكذوباً كإطلاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كالنطق بالانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه وبجواب عن فوت القيد بأنك تكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا أنه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجهاد بأنه مفر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بالواسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا لتبليغ وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلغاً اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيته تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض
الخ) المراد به الحشوي الحياي
(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو الحشوي الحياي
(قوله ونحن نقول الخ)
اعترض على هذا عبد الحكيم
اللاهوري بأنه لا معنى
للتكليف الا الامر والنهي
وقد تحققنا في مادة حواء
وآدم في الجنة وقرب
الجزاء على ارتكاب النهي
ايضا فتكون دار التكليف
بالنسبة اليها
(ولي الدين)

(قوله وقد يمتنع الخ) المانع هو الخشني الخيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقال وهو لا يحمل الا وجهها واحداً والاصح

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف ففني الامة لا تنفاه التكليف لالانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وقد يمتنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك مجذع النخلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرّر ان المرأة لا تكون نبيه فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله ونحدي به البقاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاثني لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمعي فانه تعيين حقيقة النبوة وتعيين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فانبات انه نبي بابات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمعي والاثني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وضرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتاً لا بدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العديدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار يتنافى التردد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يحمل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مررد فعدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبياً مما لاشبهه فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتني غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويسلم مما ذكره ان الاول ان لا يعين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدمه ليس نبياً نبياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة وارسالة)

هو الاول فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعني في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلاً كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاختبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب الى الصلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولى الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقاً (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع

(وصف)

على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن

النقص المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جواباً عن النقض كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

(قوله فانه يقتضي الخ)
وأنت خير بان الملائم أقوله
لا يلائم أن يقول فانه يشعر
الخ (قوله اندفع ما يقال
الخ) قائله المحتج الحيالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله أن ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
بالعكس فإن حمل الخصوصيات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوباً وحملها على
ترك الأولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العالم بالحساس كما كان
قبل التوجيه كما لا يخفى
فلا تخمس الشبهة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
ثانياً بل نقول ما ذكره
تخصيص للصرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
سوى الحمل على ترك
الأولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولاً فانه تخصيص له
بما يندرج فيه كل نوع
من أنواع ما سوى الحمل
على ترك الأولى
(كفى)

وصف المصنف رحمه الله تعالى الأنبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة
والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر أن الأربعة من مقتضياتها إذ النبوة بمقتضى تعريف
الرسول كون الإنسان مبعوثاً لتبليغ الأحكام لا نفس التبليغ والأخبار بالتبليغ أيضاً لئلا تبطل
فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون
بمبدأ من قوم بعث إليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول إليهم كما نقل
عن الشيخ العربي قدس سره أنه ذكر في استغناء الحق أنه بعث نبي إلى قرية وسلط عليه في سيده
ذنوباً أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة أنه يجوز أن يخفى النبي دعوته
تقية * فإن قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة
عن الكذب وعدم النصيحة * قلت إذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث
فائدة إذ لا يقبل منهم حكم أصلاً وكونهم ناصحين خلق الله مطلقاً حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين
تغنى عصمتهم عن الذنب مطلقاً ففيه إشارة إلى عصمتهم عن الذنوب وإغناء عن ذكر الصدق إلا
أنه صرح به وقدمه ليزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول
الشارح وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب خصوصاً فيما
يتعلق الخ (قوله أما عمداً قبل الإجماع) الإجماع على عدم اعتماد الكذب مقيد بدعوى الرسالة
وما يلقونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما استفاد من كلام الشارح وقوله
هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبمده بالإجماع وكذا عن تعدد
الكفار عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالسلام
في الكفر (قوله فما كان متولواً بطريق الآحاد) سواء بانح حد الشهرة أولاً فردود لان نسبة
الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل
خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوباً كحمل قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام إني سقيم على
إني أسقم فيما بعد فيحمل عليه أن أمكن والافيه حمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الأولى أو كونه
قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب
والتوبة إلى غير ذلك ورجح الشارح الأول فاختره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع
ما يقال أنه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج إلى تخصيص الصرف عن
الظاهر لما سوى الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة إلى غيرهم بأن
يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك
أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح
بحسب سهولة إقياحهم ووفور عقولهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في
نوع الإنسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فحمل الحديث
دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يحمل دليلاً بمعونة أن نوحاً
أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل أفضل لكن
هذا الحكم لاختلافه لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم فبأنه أفضل من آدم والأفضل من الأفضل لكن

خلافة على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا
 أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا تخزأتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي ملوكون لله في القاموس
 العبد الانسان حراً كان أورقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
 تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان اثبات بالدلالة مجرد ذلك وأما العصمة
 نفيًا وإثباتًا فأدلتها معارضة ظنية لا يفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
 الذكورة والانوثة لانفيًا ولا إثباتًا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بغيرها أيضاً
 لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف والدلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
 هم عباد الرحمن انما على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع انما وليس لك أن
 تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك وإثبات
 الذرية له في قوله تعالى أقتصدونه وذريته أولياء دل على ان له اتى قبت الذكورة والانثى للملك لان
 الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قاطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم
 عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله والله تعالى كتب أنزلها
 على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالأولى ترك العدد في
 التسمية لتلاخيص كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة وأربعة يناهية ما ورد ان
 المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني بحجج الى التكلف ولم
 يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسول لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
 رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الأولى كما يتوهم بل لاختيار الأولى وقوله وبين
 فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان السكك متحد
 في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في الظن المقروء المسموع
 وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن السكك دال على كلام الله تعالى ويجعل
 قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
 كلام الله تعالى واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون منعقداً
 بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد
 صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج إشارة الى أن العروج
 كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
 غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت
 الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة
 بالدرر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراها المخضر فلاجله ينظر جداً
 ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
 الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع
 بين كلام عائشة وغيره بجوارز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
 هو المحشى الخيالي (قوله
 فجعل الخ) الجاعل هو
 المحشى الخيالي (قوله وبعضهم
 الخ) المراد به المحشى الخيالي
 (ولي الدين)

(قوله يريد به تخارق الخ) يعني ان كلمة معايرة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) مقرونا بالايان والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو المحتش الحياي
(قوله ونقل الخ) ناقله
هو المحتش الحياي حيث
قال قالوا الخ (قوله
واعترض عليه الخ)
المعترض هو المحتش الحياي
(قوله وما يقال الخ)
قائله المحتش الحياي
قد يقال وبه يظهر الخ
قائله المحتش الحياي
(ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر
الخ) القائل هو الحياي
حيث قال قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال
عليه السلام والله ما طمعت
الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على
أحد أفضل من أبي بكر
ومثل هذا السوق لأبواب
أفضلية المذكور وبه
يظهر الخ والضمير في به
راجع الى الحديث الشريف
والفرض ذكر دليل يدل
على أفضلية أبي بكر من
غير الانبياء لا بيان وجه
الاحسنية بأنه هو الموافق
لقوله عليه السلام وظهور
ان أبا بكر أفضل من سائر
الائم وقد حمله هذا المحتش
على ذلك وأرجع ضمير
به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض

مبنى على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا
يتبني أن يصنف اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن تقنع بمعرفة أيام صغرها ولا تحققة عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه في هذه
الليلة بما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وأبواب الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري
وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف
في انه هل هو بالقلب بأن أعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو ببصر والصحيح الاول
لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط
فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسالك يقين (قوله العارف بالله وصفاته
حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للتوابع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد
حسب ما يمكن لتلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائم الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما
لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد
حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز
أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته
وقوله فالا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يريد به تخارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط
خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وافق الفرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه
الموراء بصرية فصار أعشى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض
عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الجبل من غير ذكر وظهور الرزق
من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف
وما يقال من ان الاول معجزة لذكرها والثاني لسابان عليهما السلام لا يرد ما يقال المعجزة ما قارن
التحدي ولا مقارنة هنا لانه يناهيه ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للتي الا أن يقال ماسا في مسامحة
والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا يخرجها عن الكرامة
(قوله ولما استدلت المعتزلة المتكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي
منا وتفيد المعتزلة بالمتكرون لاجراء أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه
ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة بمعنى كالمعجزة
في اثبات دعوى النبوة والا فلما يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم
بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لا لبس بالمعجزة فينسب باب اثبات النبوة
فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة
كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم ما طمعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل
هذا السوق هو فالأفضلية لا تنفيها على ما هو المفهوم لانه قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كقوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيها ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا
أفضل الامم لان أمة أفضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعيسى تنقض بادر يس
وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي بمن استشهد زمن حياته
كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه
أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض
مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصديق
لكن في الصحاح الصديق مثل الصديق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالمثل هذا
ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الشارح من أنه صدق النبي
في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير أنه سمي بالصديق في قصة
المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوة محمد
بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين
الايان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
الح) لادخل فيها هو بصده لقوله قال ولو كان عندي الح الا انه أراد إنعام رواية الحديث وكأنما
سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان الثور من أسنانه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها على غيرها نقل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى
اليه عقل وان أريد كثرة ما يصد ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
عنه كمال الظهور ونحن نقول كأن وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
يشعر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الآن هذا يقتضي التوقف في
تفضيلها على غيرها أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الايلاهم كلام المصنف وقوله توفي
على صيغة الجهول والبلغاء لنباه المعروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
ولا احتج عليهم الح الا يرى أنه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من
قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها
وان كان عمر أنه أراد وان كانت البيعة له صعبة لسكالم صلابته في الدين وعدم مساحته في أمر
بمعي يتابع الحق وان كان مر او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون
المبايعة بلا ضرور وعن علم * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه أنه ترك تعيين الخليفة
شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة
أصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتي
اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب
اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع طوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره بدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من الأصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في أنه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لافي طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولو لا ذلك لوجب ان يتقادا لاحكامه المقومة ويطلب منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة السكامة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المناسبة) يحجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البني حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة السكامة في ثلاثين لا يقتضي ان يكون بمدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالأظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل الموافف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الحوارج جعلوه من الجائزات وقوله وأما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمي بمعنى كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمماً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والسكبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سمماً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمماً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في السكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المقتضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان نرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع فونها يحصل نظام العالم ويفضى الى ما يفضى فمعني قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالسكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالفنائم جمع غنمية وقوله فان قبل الخ إنما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرئاسة العامة في الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظم الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قال السؤال ليس بشيء وقوله فمعنى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية يريدان اللان باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أن كبار الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله
الحشي الخيالي (قوله وهذا
ظاهر البطلان الخ) وأنت
خير بان نزاع معاوية ما كان
في خلافته بل في طلب
قتلة عثمان رضى الله عنه
أولاً وتوقف على رضى
الله تعالى عنه لمصلحة على
ما يدل عليه كتب السير
ثم صار ماصار (قوله وقيل
الخ) قائله الحشي الخيالي
وكذا المحجب
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قریش (قوله وبهذا

اندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ومن العجائب ما قيل الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قيل سمي الخ) قائله المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأيضاً يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به الملاوة فقط (كفوي) (أحسن)

عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لم يجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقاً لا العمل بها اكرهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المحتفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص بنبي هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لأبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون * قال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استمالة في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما سر من الدليل) لا يخفى ان الاول تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاول تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كافي كتب القوم ومن شرط عصبة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعمد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه تجب عليه انه لو تم هذا ثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما نوهت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بمسند خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمسك منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التمدي على الغير فيكون أحسن من المعصية يدفعه وحذف المرء بالظلم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انما خاصية في نفس الشخصين أوفي بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمسك من الذنب فلم يكن فاسداً والمراد بالحنة التكليف قيل سمي بها اذ به تمتحن الله عبادهم ويبارهم أي

ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به الملاوة فقط (كفوي) (أحسن)

(قوله وقد هرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورّد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آخاني شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع البق لجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام للموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها (٧٣٩) مصالح دينية اودنيوية لا ينظم

الامر الا بحصولها فيقصد الشروع بحصولها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها واضحا انتهى (قوله لا يقال هذا الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

احسن عملا (قوله ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية وأما ما أورد على جعل الامامة شوري كان الاول بمجمله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شوري وقد عرفت له معنى لا يخفى عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة السكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آتي ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بل معنى المصدري أمراً في لبقائه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدث هذا ومبناه على الفعلة عن ان مجرد الفسق ليس ظمناً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة * وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصاح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا * ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف (قوله قلنا انه مافرج من مفاصد علم الكلام) جعل الامامة من مفاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا حقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الي الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس الخ) لا يقل هذا انما يتم في الاشخاص وانما في الانواع كما كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لا نتوقف في شأنه مناقاة لما قاله الفزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فان اجتنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان النبي يكون في المحالات فلو تمخى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

الى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يسدفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبني على الفعلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعتبر وهو المحشي سلاح الدين حيث قال الفسق يعم السكائر ومرتكبها ظالم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والمحشي الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو التريديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بهاملك الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله المحشى الحياي وعلى هذا جري كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المشتق عن أبي حنيفة رحمه الله انا لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الراقضى ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي حنيفة اللهم الا ان يدعي ان ما في المتن من رواية غير مشهورة وما ذكر في الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للمحشى الحياي (قوله وبأجوج الخ) وفي الصحاح قال الاخفش من همز بأجوج وماجوج يجمل الالف من الاصل يقول بأجوج يفعل وماجوج مفعول كانه من أجيح النار قال ومن لا همز يجمل الالفين زائدين يقول بأجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غير مصروفين (قوله من الحيل) وزاد صاحب الكشف (٢٤٠) والذيل (قوله من أج الظلم) وهو ذكر النعمة (ولي الدين)

بريه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم للممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في المعدوم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من ان الدعاء والصدقة يتفعان ويمكن أن يقال يثبت تفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يتدرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشرط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سارون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث سمات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتفش فيه هذا كافر* وبأجوج وماجوج من لا همزها يجمل الالفين زائدين من يججت ومججت وقرأ روبة أجوج وماجوج وأبو معاذ يمجج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل بأجوج من الترك وماجوج من الحيل وهما اسنان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظلم اذا أسرع وأصلها الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل (في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) اشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بازدياد الاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعدم تبدل القضاء بأنه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الاتفاضة هنا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر انه رد للتمسكين أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يتفع الاموات بشيء من

أحباب الحياة واللازم منتف لقول مفتخر الموجودات وأما الثاني فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعى فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالضرع والابتهاج والصدقة والنوال أولى بالنفع على أنه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتيب على دعائه فلا يكون اجابة قيل يأتي عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر فانك من المنظرين بالقاء فانه يدل على الترتيب ورد بان الكلام ههنا على ما هو في سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بأنه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضاً بأنه لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كقوي)

يخطي*) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقاً اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لأن أم المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام يلها أحد المستويين والآخر الهزمة والعبرة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أو أحكاماً على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبرة التقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون المشور عليه لاعتدال دليل بمنزلة من يترى على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أوطني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اجماع مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس باثم إنما الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق الخطي* الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطيف الله من غير أسباب اجتهاده اوهاماً لتبوتها فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم أو فهمها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وإنما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الأدلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتد الحكم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أهم من الثابت بالقياس أو غيره من الأدلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدة فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الأدلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قبل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا قريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم تنجيه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله وبه يدفع ما قبل
الح) قائله المحشي الحياي
(ولى الدين)

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المنادى من ان
 الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح السكّن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ما ذكره المحشي
 فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح
 فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله ولتراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال
 وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشري غير
 الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما المعصاة الخ)
 يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة تختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
 مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) على ما نقل في التقریب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل

مطلقا من الملائكة ثم الرسل
 من الملائكة على من سواهم
 من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم
 البشر وهذا ما عليه أصحاب
 أبي حنيفة وكثير من
 الشافعية والاشعرية ومنهم
 من عمم تفضيل الكل
 من نوع الانسان نيا كان
 أو وليا ومنهم من فضل
 الكرويين من الملائكة
 مطلقا ثم الرسل من البشر
 ثم الكل منهم ثم عموم
 الملائكة على عموم البشر
 وهذا ما عليه الامام نضر الدين
 الرازي وبه يشرح كلام

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة)
 فيه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل
 من أقباء المؤمنين وأما المعصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد التفضيل آدم عليه
 السلام على رسل الملائكة رتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو
 كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لسكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي
 فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع
 عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
 عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على
 رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
 على رسل الملائكة فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع
 على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد
 لم يقب له ما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يجبه بعد تخصيص البعض
 من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد
 عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء
 ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة
 البشر أعني أقباء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم القول بتفضيل الرسل على
 الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل قافهم (قوله وذهب المنزلة والفلاسفة

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة

ومسئلة تفضيل الأئمة ليست مما يبدع الذهاب الى أحد طرفيهما اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان
 سلم من الطعن وما يحل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على
 سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الحياي (قوله أورد عليه ان الملائكة
 الخ) المورد والحجيب هو المحشي الحياي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي
 كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفضل
 فإذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه ربك رب
 العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلبي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقرين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف
الملائكة بالمقرين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتمييزهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين يقدررون على
الافعال العجيبة * بحمدك يا من وفقنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تنكنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدا

لنا الشيطان الجاحد وصلى
الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم
آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)
لصاحبها الفقير الى الله الغني فرج الله زكي السكرددي الكائن محلها
بدرج المسقط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي البيضاوي
أيضا حيث قال به صريحا
في تفسير سورة النبأ
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخليلي من أوله
الح قراءة محقيق وتدقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للفقير لكن
للكثرة اشتغلنا بإسائر الدروس
لم يتيسر لنا الخدمة بكاملها
وان وفقنا الله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
الهم يسر * كتبه ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول لسنة ثمان عشرة
ومائة والفي القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين



حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النسفيه

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً



تنبية

كل من تجاسر على إعادة طبع هذه المجموعة
يحاكم قانوناً ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلمية) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
السكن مركزها بدرب المسط بحماية مصر المحمية سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات المحجيم المستحقين
لأعلى الطبقات من داز
النعم (قال المحشي البليغ)

الكامل في العلم الكسبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره

ونوابه (قال الشارح التحرير)

عامله الله تعالى باطفه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية

الحمد لله أقول هكذا ينبغي
الكامل يحصل أن يثنى أولاً

على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وإمامه ويدعوه

بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند

الله القادر المتأن وينكشف
في المعاملة والتحرير إذا تأملت

في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية

بالتحميم) لما ذكر التعقيب
ولم يكتف بقوله بعد ما تبين

(قوله الكتاب الخ) المفتوح بالتسمية والتعظيم (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضى كل منهما يناقض الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله روحى وأول ما خلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أئبر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجذم
(قوله لا ينافي الاستعانة الخ) فلا استعانة بسم الله لا تنافي الاستعانة بحمد الله (قوله أولاً للملابسة الخ)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملابساً بسم الله فهو أئبر وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله تم وقوع الخ) الظاهر أن يقال إن الملازمة تم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره
قبل الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملازمة الابتداء بالبسملة والحمدلة لأني بيان ملازمة
المتبدي بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه أن هذا على تقدير صحته إنما يكون فيما
يمكن أن يجعل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما شيء فإذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلة في أن كان الابتداء
ملابساً في ذلك الآن له وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقب البسملة بلا فصل بينهما شيء
فأصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشارة بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما يحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لقال في الظاهر
وايضاً لزم ذكره بعد ذكر
اقول وحذراً عن توهم
التبعين في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
ترقى لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشيوخ
بين الناس لا يلزم ان يكون
كذلك لكن حق العبارة
ان يقول بل بما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الموصول غير
مستحسن (قوله وامثال
لحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ باسم الله فهو أبتر
وقوله عليه السلام كل امر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع أو أجذم وذي بال
أي ذي شأن وخطر وقيل
أي ذي قلب لشرفه وعلوه
والظاهر هو الاول والاخر
هو مقطوع الذنب وايضاً
الاخير هو الذي لا عقب له
وكل امر أقطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهزمة الحمد لله ان الاتصال بالحمدلة والبسمة معا وهذا معني كون ان الابتداء ان التلبس
بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروء (قوله ان الابتداء ان التلبس بهما) أي بالبسمة والحمدلة عرفاً لا حقيقة لان ان التلبس بالبسمة
قدم على ان التلبس بالحمدلة (قوله في الحاشية ولا يقصد فيه معني السكاه ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كما في الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع فتأمل (قوله يحمل على السكاه الخ) قال في الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بتكليف
الخ فيه انه منقوض بكلامه تعالى (قوله على السكاه الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحمل على السكاه
يحمل أن يجعل الباء للشيئية انتهى كلامه وفيه ان سبب السكاه هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملازمة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة
اذ لا سداد للملازمة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملازمة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى واتماد دعوى النبوة للنبي عليه
السلام فالجج دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الجج الى الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم اما الخ) اجراء للمتهم مجرى
الحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتي يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض
والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرع) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية * فان قلت أولاً العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى * قلت أولاً الحصر المذكور مهم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لأساسها من حيث هو أساس فليتأمل
انتهى كلامه وقوله أولاً الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلاً على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعني ان كان عندك دليلاً
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولاً الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلا سلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتماد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لاعتدادها وليس هذا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس وأن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذاً أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وأن سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ثابت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور م (الخ) أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولي الخ) أي قول الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ) فأنها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الخ) وإنما قال باعتبار تضمنه معنى محسبي لانه لو لم يتضمن معنى محسبي يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ بيطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال الخ لانه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذ لا مجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر الى آخر الخ) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون إدراكها إيجاباً في القضية الموجبة وسلباً في القضية السالبة (قوله وإدراك وقوع النسبة الخ) أي إدراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية وهو ماسماه الحكماء تصديقاً وجعله الإمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثلك للانقضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد هنا الخ) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ ان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالمعمل وفرقة تتعاق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الخ) بأن يراد به ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسميه وقربنه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندره فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركائفة انتهى كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق العلم بالفرقة الاولى من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (وقوله فكذا الحال في قسميه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

من تعلم القرآن ثم نسبته
لبي الله تعالى وهو أجندم
وأجندم ههنا كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وان كانا في اللفظ
خبراً لكنهما في المعنى أمران
فيلزم الامثال قبل يحصل
بمجرد ذكر المسئلة والحمدلة
كيف ما كان ولا دخل
فيه للمعقيب أجيب بان
تقديم الخبر ليس للحصر
وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة
الى المجموع لا بالنسبة الى
كل واحد من الامور الثلاثة
وله وما يتوهم من تعارضهما
مدفوع اما بحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المستند أو بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي (لكنه تسامح لظهور
المراد ولا يخفى ان المتفصلة
المذكورة ان حملت على
مانعة الخلو يتوجه عليها
المنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فهما ويمكن
الجواب بوجوه صرح
الحاشي رحمه الله بجوابين
منها وأيضاً يجوز الحمل
على الاضافي فهما لشمول
الاضافة للحقيقي أيضاً
اللهم الا أن يراد بقوله
مدفوع الدفع الواقع فيما

كون معلومات العلم ومساائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومساائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل قليل في مسايله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ بمعنى بعض ما يتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ) الظاهر ان يقال في الوجوب لان ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويحذف عن اضافة الخطاب الى الله فينبذ لا يكون قيد الشرعية مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيذا لشرعية الحكم فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما المدني الاول الخ) أي النسبة التامة وهذا المدني هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة بين الامرين اني العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجهه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بالخ أن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم بالتصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر فيكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع أو اللالوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن المسئلة فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المسئلة التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله واتا لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى إذ فيه اشارة الى تكملة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

مضي المشهور فربما بين الناس (قوله تمهيدا لبيان شرف العلم الخ) الظاهر ان مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالقصد عكس ما ذكره المحشى كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنيين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنيين وكان مراد المحشى أيضا هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيهه الاهتمام ويمكن أن يقال ان المحمول في هذه القضية قوله مستغنيين وكان قيد له ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لان المحمول كان ومستغنيين مقعوله وقيد له وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول لا لقيدته الا نادرا

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لا دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والابتعاد عما ترك الاوائل اصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمهم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كانت لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرها من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في الذم عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الواقع الخ عطف على قوله لصفاء عقائدهم قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيها بعد النظر والاستدلال

أولي منها انتهى كلامه وقوله الى تكتنه هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث السكينة (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكلفين (قوله من حيث السكينة الخ) وهي الوجوب والاباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بان يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطريقه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطريقا للمعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله أو التصديق الخ) بان يراد بالاحكام الايجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لان طرق الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فحينئذ الخ) أي حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاعتقاد في الثانية تعلق الاسناد بطريقه يكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا فيكون فيه إشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً إشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) ~~للدليل الثاني~~ (قوله والمجروح مقدم الخ) أي كماله النجاة بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم ههنا مجموع الجار والمجروح فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجة الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصله ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خير بان موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملة ما لو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ما هو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر فحين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان موضوعه أعم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره الخ) أي عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي المارجودة في الخارج (قوله وغايته الخ) أي فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم المعلن اذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومنه ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا يمارضه الشبهة حينئذ من أول الامر ومنه كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جعل الدليل معاوفاً لقبول الذهن للتدعي وقوله وأمثال ذلك الخ كإزالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قات الخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لانه نفس معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) لما

قرره الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب ان التعريف للفقهاء بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي لا نسلم ان الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام لم لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله المعروف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وإنما قلنا انه سنداً أخص لاحتمال أن يكون المعروف الملكة فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعنى قوله المعروف هو المسائل المدللة الخ أن هذا التعريف تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى أن أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فتقول المحشي المعروف هنا هو المسائل المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدة لعلمه وهذا مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالي يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ) حاصل الجواب الثاني منع الكبرى مع السند الاخص أي لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المقاد معرفة الاحكام الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات الاحكام العملية بناء على التغاير الاعتباري وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التغاير كما اعتبره من قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم وتانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم يشعر بان المسمى بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لا ينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية وأما على ما في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يثبت في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام وهذا المعنى لا يحصل الا بالمقلد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاها المقلد على الجواب ان لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم فقاها المقلد قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلاساؤال ولا جواب فقوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فقاها المقلد وقوله ولا جواب أي بغاية ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف الاحكام للاستفراق الخ) أي اللام في الاحكام للاستفراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استدالياً بل علمه بعضه استدلالاً وبعضه حدسي فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى ان التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب ان المعروف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه ان كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور به تحصيل اشار الى جوابه فيما قل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن أين

في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فلهي معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله) ولكم أن تقول الفقه (الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضا فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صرحا معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الأدلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضا مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار أنها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجرى في قوله ومعرفة أحوال الأدلة اجمالا فانه لا يجوز أن نحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله) وقد يقال التباين الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضا المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التباين الاعتباري كاف) بين المفيد

ما مر (أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الأدلة لا ما يفيدها) (قوله وان التزم الخ) انما قال وان التزم لان المعطف على القريب أولى (قوله اضاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول في الاول اذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله في الاول الخ) أي في قول الشارح أول ما يجب الخ (قوله أو ذكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله اذ لا شركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب لكنها تشاركه في أن لا يحصل تعلية وتعلمه الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضا لكن لم يطلق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شيء من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتي يخص الخ) أي يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما احتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون ضامناً (قوله كلام السلف الخ) أي علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان القاسق الخ) يعني ان الناس عندهم ثلاثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخد في النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لا بواسطة الخ) فن مات صغيراً اما أن يدخل الجنة أو يدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله معني كونهما الخ) أي لانسلم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلهما يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أي كون كل من دخلهما يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم الماقلون البالغون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أي اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الضمير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخوله بها (قوله بقوله الخ) أي بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أي المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فأدخل الجنة دخوله بها (قوله ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثاباً بها) فرع دخول الجنة بقوله فأدخل الجنة على الايمان والاطاعة أي على قوله فأؤمن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الي نفسه الخ) يعني قال فأدخل ولم يقل قد دخلني خطايا لله تعالى إشارة الى ان الايمان والاطاعة بوجوبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فدخلت

والمفاد (في الافادة) أي في
اطلاقها (قوله كما يقال علم
زيد يفيد صفة كمال) فيه أنه
مصنوع وعلى تقدير التسليم
يحمل أن يكون المراد من
صفة الكمال الاعمال
الصالحة والاخلاق الحميدة
والحيا ولا يرد الوصف أي
وصف الناس بالكمال
وبعد التسليم للاتحاد
تحلوا في التغير الاعتباري
قال بعضهم ان المعرفة من
حيث حصولها في الذهن
مفيدة ومن حيث تعلقها
بالاحكام مفادة وقال بعضهم
من غير اعتبار حصولها
في النفوس مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة
وقيل ثبوتها من حيث
انها وصف من الاوصاف
يفيد ثبوتها من حيث هي
هي على عكس قولنا ثبوت
العلم لزيد يفيد ثبوت صفة
كمال أقول الاولى في المعرفة
هنا أيضا أنها من حيث
هي هي مفيدة ومن حيث
كونها صفة كمال مفادة
(قوله وأما جعل المعرفة
بمعنى ملكة الاستنباط)
الاولى أن يقول وأما جعله
ملكه الاستنباط
الاستحضار (فسباق الكلام)
أي سبقة وقيل سباق

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فإنه فرع هناك دخول النار على المصيان على قوله
لمصيت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الأنفع) أي يجب على الله تعالى
أن يطيئ العبد ما هو أنفع له في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوراً وملزماً (قوله مجموع ما في
الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق لا يلائمه بل ياباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع ما في الكتاب هو أهل
السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض ما في الكتاب كما سيجي (قوله ويحمل أن يراد الخ) أي على
تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء نابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل
الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضاً قائلون بأن حقائق
الاشياء نابتة فوجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الخ) أي جعل بعضهم الباء مفتوحاً
(قوله بملاحظة الحثية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث أنه مطابق وأما من حيث أنه
مطابق فهو صدق (قوله لا يلائمه الخ) لان الملائمة حيث أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق
يكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق
هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحاً في قوله وهو الحكم
المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق
قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول
المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ المنظور الخ) في الحاشية تعاليل لكلام
مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الانباء الخ)
فيه انه لم يقع في اللغة ولا في السرف اطلاق لفظ الصدق على الانباء فالظاهر ما ذكره الشريف المحقق
من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المنظور اليه (قوله أولي)
اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يصح تعريف حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ)
في حواشي الطول في أول البيان (قوله فالتعني بهذا اليه) أي تعريف حقيقة الحكم بمطابقة
الواقع اياه تساع في العبارة فالتعني كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أي تعريف الحقيقة
والماهية وهو ما به الشيء هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعرفة (قوله لانا نقول الخ)
أي لان لم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود (قوله يجعل جاعل)
أي الفاعل لا يحصل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ)
اثبات للمقدمة المنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعني
التعريف ان الماهية ما به الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال)
أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسميم الخ) أي لان لم أولاً ان الشيء بمعنى الموجود (قوله)
فرق الخ) أي لان لم ان معنى التعريف ما به الموجود موجود بل معناه ما به الموجود ذلك الموجود
والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف
ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكر من

الفرق بين ماهية الموجود موجود وبين ماهية الموجود ذلك الموجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الأول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لأن الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لا يصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فإن قلت الخ من أن الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه أن هو هو غدهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فأنهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا هو هو فاخذها فيه إشارة الى كمال الاتحاد المعتبر هنا فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالاستفاد منه أن الذاتي للشيء ما لا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وأن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه حيثئذ كإن المتصور محال وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه (قوله بدون) أي بدون تصوره كاهو المتبادر وما في قوله الذاتي ما لا يمكن الخ عبارة عن المحمول لأن المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقص بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فإن تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاته فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاته فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لأن تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والألما جاء بقاءه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم أن يتحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادي بمعدات للمطالب انتهى كلامه فقوله معد الخ فيه أن المعد يتمتع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه أن المعد يتمتع اجتماعه مع المطلوب والمبادي تجتمع مع المطالب فلا تكون معدات بل هي محال المعدات والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم لأن الملزوم يتصور قصداً واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه أن انفكك تصور اللازم عن تصور الملزوم ينافي اللزوم لأن اللزوم امتناع الانفكك (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضرورياً إذا لم يكن كل واحد منها ضرورياً يكون كل واحد منهما جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لکنه بالعرض وهو باطل لانه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الأول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسابق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأتي عن ذلك) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبها على أن أسماء العلوم تطلق على كل من الأشياء فليس المعرف هنا عين ما سبق فلا يأتي عن كون المعرف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل الخشني بان إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بجمل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام ولا يلزم ان لا يتعد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وايضا يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقهاء اجماعا) فيه ان تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يدفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يقيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن القادر ولا في ذهن النبي

أريد الامكان العام) أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لا نسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما ثبت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لا مكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصوره بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فانما ثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكنا فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكنا ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد حينئذ لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أي مقارنا للعرض (قوله لانه) أي لا بسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكنا في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان العرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي ببيان حالها بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكنا في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفردا عن العرض يمكن أي جاز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان الفلوي وهو مالا يكون ممكنا فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه الخشني من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بحجاب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير متمتع) اشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرده) أي وان لم يكن كليا (قوله أي ليس عدمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معنى الامكان من جانب الوجود حاضرا في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود) فيه ان كون الشيء بمعنى الوجود ليس متعينا عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين بخلاف البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتهى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المبدومات الخ) انتهى هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفتنة معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجرى في المسائل يجري في المعرفة ايضا كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي بالاحكام لاستلزامه ففاهة المقلد دون باقي الاجوبة أيضا فلا احتمال اكونه متعلقا بفقد أيضا (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولا ثم العطف على ما يبعد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مساحمة (قوله وجمعهما الشارح رحمه

انتفى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل في التصديق فحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضا الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لانسلم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري وشعري فتدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفا بالبلاغة (قوله بجعل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله ولكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معنى الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض اشعار المتكلم معينا فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بجعل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقا بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأنيث المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للتقوي انتهى كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساد لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما تعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معني قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما تعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وبأحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلا غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا البته) فيه ان كون جميع ما تعتقده حقائق الاشياء معلوما تصورا وكون ثبوته معلوما تصديقا مسلم وأما كون جميع أحواله معلوما تصديقا فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالسكينة فمضى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

الله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبارانه مورث للقدره (قوله نظرا الى ان كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبارانه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية مجرد كونه في ازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدره على الكلام فلا يكون مال الوجهين واحدا (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان الضرب يقع ثانيا بل يقتضي ان يقع فعل ثانيا أهم من أن يكون عين الفعل الاول على معمول آخر أو غيره على

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا سلم ان المصنف يريد بالعلم بالمكنه اذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها يتنافى كون مراد المصنف بالعلم بالمكنه بالمكنه وكون معنى قول السائل بناء عليه انه لا علم بكنهه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم بالمكنه وكان معنى قول السائل بناء عليه انه لا علم بكنهه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم بالمكنه مع انه جعل العلم سابقا عاما للتصور والتصديق وبينهما منافاة لان العلم بالمكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصوري يتنافى كون المراد منه ما يعم التصديق يرد عليه ان عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالمكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم بالمكنه وان معنى قول السائل انه لا علم بكنهه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنهه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد المكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل ما اعتقده حقائق الاشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد (قوله فالسكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق بتحقيقه وهو قوله بالتنبيه على وجود ما يشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السياق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاطهر ان تحمل الاشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضا على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متناولا لجميع الاحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافا للسوفسطائية ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات بل بعم الاحكام كلها (قوله على المعنى الاعم) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان تحقق في الاشياء في نفس الامر ثابتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل مضاه ان لم يتحقق في الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى فتدبر (قوله ان يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آنفاً ان الالتزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضا فانهم (قوله فنجف بيتي الخ) أي كيف يتصور الالتزام لمنكرى اظهر السببها بالامر الخفي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالتزام يبنى على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان المتحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم ان توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لا يستلزم وجود الاشياء (قوله فقيه تأمل) قال في الحاشية

المفعول الاول مثل أن يقال
وأكرمه ثانياً وما نحن فيه
من هذا القيل أي فاطلق
عليه أولاً ثم خص به أي
خص به ثانياً لكنه يمكن
أن يقال لا حاجة الى هذا
التقدير فإن الفاء وثم يعنيان
عن هذا فإن الفاء ليست
فاء فصيحة أو فاء تفرع
بل فاء تعقيب وهنا ومعني
التعقيب هنا أنه لم يتبع قبل
هذا الاطلاق اطلاق
هذا الاسم على علم من
العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
به الخ) نقل عنه أنه تعليل
لعنى الفعل الذي في حرف
التفسير أي أفسر الاطلاق
بالاطلاق أولاً وبعضهم
نوههم ان هذه الحاشية
متعلقة بقوله إذ لا شركة
ثم اعترض عليه بأنه لا يصح
التعليل للتفسير وهذا أيضاً
سهو ظاهر (قوله لضاع
إما قيد الاول الخ) توسع
للدائرة والا فلا شك في
ان الاول متعين فإنه
لا دخل للاولية في مجرد
النسبة أولاً وحاصله أنه
لو لم يقيد لضاع الاول
وعلى تقدير فرض عدم
كونه ضاماً لضاع ذكر
وجه التخصيص في الثاني
إذ لا شركة في كونه الخ

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو أن النسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر
حينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة التثبت اذ الواقع لا يخلو عن
أحد النسبتين نعم رد عليه مثل ما ورد على ما أورده في الزام العنادية من ان عدم الارتقاع من جملة
الخيالات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العنادية لا يدعون
الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالتزام لهم على أنه قد عرفت ان قول
الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة
بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه أنهم يقولون كل حكم تابع للاعتقاد المعتقد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما
ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة أنبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس)
والا فالأدوية تشك ولا اعتقاد ولا غلط لاشك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
لا يتأني الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحسن يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالسكر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
والأمانة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه)
أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بأنه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل النقيض
(قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بأن أوجب إياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين
عرّفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكاً علماً (قوله
أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساساً لا علماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لا احساساً
(قوله والامر في ادراكه الخ) ادراكه زيد بعد الفية عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
علماً عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي
لتمييزها) أي للتمييز الذي توجبه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة
في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف
يوجب تمييزاً الخ لبتناول التصور بناء على أنه لا نقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور
عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لأصفاً توجب التمييز فكيف يصح كون

التصور صفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أوضحناه في حواشينا على الحواشي المضدية للشرىف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على أنها لا نقائص لها (قوله ومن هنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض تقيض التميز (قوله المراد بالنقيض) أي في قول الشارح لا يحتمل النقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم تقيض الصور) أي عدم تقيض التصور مستلزم لعدم تقيض التميز فيصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كانت عدم تقيض التصور مستلزما لعدم تقيض التميز يصدق على التصورات صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلق التميز تقيض التميز (قوله فلامعنى البناء) إذ يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أي أن لا يحتمل المتصور غير صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء الخ) أي كون شيء مبني على شيء في الواقع لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي على شيء آخر في تقدير انتفاء المبني الأول فكون تقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لتقيضه لا ينافي أن توجيهه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم تقيض التصور أي على تقدير أن يكون للتصور تقيض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا نقائص لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله نقيضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ نقيض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فإنه رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم نقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضا) أي في قولهم أن التصورات لا نقائص لها ضعف لكونه مبطلا لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا نقائص لها (قوله جميع التصورات عاما الخ) لصدق تعريفها عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لفراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور فراده بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لأنه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره عاما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من يمدو وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدنا أنه إنسان فربما توجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجمله عنوانه بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فصورة الإنسان آلة للملاحظة المحكوموم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن المواضع الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتنامل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تعليل للشق الثاني وأن الأول ظاهر لا حاجة فيه إلى التعليل فان إطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً للتعريف لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الأولية بإطلاق الإطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولاً انتهى فسقط ما يقال هنا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أهم وسئل بأنه لم لم يسم غيره بجهاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بأنه خص لأجل التميز وأما إذا كان وجه التسمية أمر مختصا بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضاعاً بل سفها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة واردة الكلام من الجانبين الخ) المراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لا انه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو ان حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لا يترتب الفسوق المخالفين والرد عليهم اعلم ان المناسب ان يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا يجيبها وان الأقوي من بين الوجوه هو الوجه الأول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله ما يفيد معرفة المقائد) ويجوز أن يكون إشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالمقائد والى العلم

انه اذا رأينا حجراً فحصل منه صورة انسان فحكمنا بانه في المكان الفلاني فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذي تطابقه تلك الصورة ولا فرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فان هذا مما يحكم به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الصورة الانسان وتلك الصورة انما تكون آلة لملاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة ادعائه فعليها أن يتأمل في قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فانه قد توجهنا باللامعومات الدائمة الى ذات معلومة في نفس الامر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعومات تصور غير مطابق وكذا الحال في المساهية المجردة عن اللواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما اذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه ان الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث انها متصفة بمفهوم اللامعومات تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعومات سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس متصور على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الانسان وجعله عنواناً له فالحكم عليه في هذا الحكم هو الشبح المحسوس لا المعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد ههنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله المساهية المجردة الخ فيه ان ادراك ذات المساهيات من حيث انها متصفة بمفهوم المساهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس قوله واللامعومات لا يميل وغيره فلا اشتباه حينئذ (قوله في حصول علمه) أي حصول سفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أي ادراك العقل من الجسم السكونين (قوله الشيء) وهو السكونيات (قوله بواسطة احساس الآخر) أي احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو) أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقريضة خارجية لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله فاثبات التواتر به) أي بحصول العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلاً ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة الخ) لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وههنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر (قوله ان الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر النصاري (قوله واضافته

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع وأجذم وذي بال أي ذي شأن وخطرو قيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأبضا الابتر هو الذي لا عقب له

والقول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح العضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات ويحصل بعده إما بالا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كافي الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف الا يرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير مبنية لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملقوظ للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالة على القياس المعقول فكأنه قيل في تعريف القياس الملقوظ انه لفظ مؤلف من قضايا ملقوظة يستلزم معناه لذاته قولاً آخر وهو يتدفع ما ذكره المحشي بقوله فان قلت النسخ لا يعمد ذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذي هو النتيجة (قوله فيخص بالمعقول) أي المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولان الملقوظ (قوله المراد من العلم التصديق) فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة النسخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقيق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية اخرى ولا نقض بالقرضيات (قوله لقضية اخرى النسخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات النسخ) أي تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل فلا يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف (قوله قوله قبالتاني أوفق النسخ) يعني يفهم من قول الشارح قبالتاني أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للتاني ازيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه النسخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته الاول ان لو كان أوفق اقل للتفضيل اما اذا كان بمعنى الموافقة كالاعم بمعنى العام والاختصاص يعني الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه النسخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك النسخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

وكل امر اقتطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم هنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى امران فيلزم الامتثال قبل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أحجب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المتفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجه صرح

المحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم (قوله) الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وان حملت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلفات لكن المقام بأبامو المراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان السك ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلاً للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتدائياً أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك (٢٦٣) أن يجعل البناء في الحديثين

للاستعانة) أي ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف البناء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتعملها للاستعانة أو للملازمة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بأنه لاتنافي ولا تبين بينهما فاتفهما مجتمعان في الرحمن مثلاً فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معاً * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئين معاً بالال ويرد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول الجن والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شئين

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الحارق على يده { قوله على يد مدعي اللوهمية } كالرجال عليه ما يستحق { قوله فهو استدراج له الخ } وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريد به ويهلكه في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة { قوله هذا في الامور الخ } أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب اخبار الرسول للعالم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر اخباره للعالم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعالم سواء كان في الامور التبليغية أولاً وأوجب عنه بان المقصود هنا ايجابه للعالم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعالم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد { قوله لم يحتاج الخ } فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم بالحاصل بخبر الرسول بديهياً فهذا الاعتراض معارضة { قوله الى ترتيب هذا النظر الخ } أي الى حصول هذا الاستدلال { قوله وأوجب الخ } حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والسك غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط { قوله لان تصور الخبر الخ } هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر { قوله لا يجعل صدق الخبر بديهياً الخ } قال في الحواشي على ان قوله تصور الخبر موثوق على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه ان لا نسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال { قوله فيلغوا ذكره } أوجب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال التقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرب عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا { قوله لاني المسأل } ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا { قوله وفيه ما فيه } أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لاني المسأل تصنف كالايجازي { قوله لان هذا الخ } أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى العلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا يعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فبسبب مناسبة لقول المصنف والعالم الثابت به يضاهي الخ فتدبر { قوله فوجه التخصيص الخ } أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول { قوله بيان قرينه أي قرب العلم }

مثل التسمية والتحميد الانذار للأفراد المنجدين بالسكلية عن الموانق البشرية ودواعي التصديق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدء المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أتم ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى ان البدء والابتداء بالمعنى
المصدرى هو الافتتاح بالشيء والنشوء فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمى هو الاول من كل شيء وما وقع في المغرب هو
التفسير باللازم الاصح كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا
القائل لما وجد
المعنى المنقول من المغرب
ظن أنه لم يطالع عليه أحد
وغفل عن حال نفسه
ونسب الغفلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم أنهم
وصلوا الى ذلك المنزل
وارتحلوا الى أعلى منه ولم
يلتفتوا اليه لحقارته وعدم
لياقته وأنت أيها الاخ اذا
اعتبرت وزنت المعاني
المذكورة بميزان عقلك وفهمك
تعرف ان اللائق بالقبول
والمناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعة في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على العرفي المستند
فلا تحير من كثرة
الاحتمالات فان بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولا شك ان الاستعانة بشيء
لا تنافي الاستعانة بشيء
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تصور
الموافقة في المبدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الامور المستعان

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عند قوله عليه السلام اليه على المدعى
واليمين على من أنكر متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً
للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً
للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله
لا عن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جعل سبباً للعلم خبر يكون مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدم زيد وتسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمونه قوله عليه السلام اليه
على المدعى واليمين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعني قولنا هذا خبر من نيت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فانه يفيد العلم بان
مضمونه هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالي عن مضمونه قوله عليه السلام اليه على المدعى فيكون
خبر الرسول مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه
موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد
خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعد سبباً للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لا تنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين فله وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينقض به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أحجب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقرائن سبباً آخر مغايراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أحجب أيضاً عن التوجيه

(الثاني)

بها ولا تنافي فيما بينهما أي يمكن أن يستعان بمناهية الأشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك
باستعانة الجميع فلا تقع الاستدائية بذكر شيء منها حتى ينافي الآخر فسقط ما قيل إن هذه المقدمة لا دخل لها ولا
فائدة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعينا بشيء منافياً للابتداء مستعينا بشيء آخر لا يفيد عدم المناقاة بين الاستعائتين

وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالبسملة يوجد في آن التلاطف بها دون الحمدلة والعكس وهذا ظن فاسد وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشى ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعينا بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم قاس حال الملازمة على

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرّة وقال معنى الابتداء ملازمة الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة لهما هيئات هيئات بعد السماء من الارض فان الاستعانتات وان كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملازمات المترتبة عند الحدوث فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعينا بالحمدلة ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمدلة لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلقا بالباء حالاً مع ان حاصل معنى الحديث كل امر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهر انه لا منافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال النخ فتدبر (قوله لاعلى التحقيق) فان الخبر الاجماعي مغاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لاعتينها (قوله اشارة النخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلال (قوله اذ لا كثرة اختلاف النخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله بوصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم بدعون الظن النخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويضد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالزام النخ) أي لانسلم أنه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز أن يفيد الزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد الزاماً فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها النخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المحصورة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عده (قوله فاللزام النخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطابق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا ثبتت الكلية بشخصية النخ) ومعني اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها ثبتت الكلية لانه لا بد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل اكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كثبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبتر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شأن عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المبتدئ (قوله ولا يخفى ان الملازمة نعم وقوع الابتداء بالشيء) أى تحقق غده وتوجده والضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى ان الملازمة تتحقق عند الابتداء بالشيء الجمول جزءاً من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أى سواء جعل جزءاً أو ذكر قبل الابتداء

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لأن ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الأفاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى القوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) في أنهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله ان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لأول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً لأول التوجه بل المناسب ان يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما ستعرفه) عقيب من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضرورة المقابل للاكتسابي (قوله على الانفات المقدور) أى الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهما) أى غير معلوم لانهما لا يدخلان فيما ثبت بالبديهية اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لا يحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر حينئذ تدخل التجريبات والحدسيات فيما ثبت بالبديهية فلا يكون حالها مهما (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أى لا تحصل بمجرد الحدس بل يتوقف على أمور آخر فيصدق على الحسيات انها لا يكون تحصيلها مقدوراً (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لان العلم ملهى ومتى حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديقي فيكون العلم المقابل له أى العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسماً من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جعله قسماً له فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسم له وهو تناقض (قوله ان القسم ما يقابل الاكتسابي) أى الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقد مر الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للمخلوق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

قل عنه أنه يصح عطف بذكره على بالشيء وعلى على وجه الجزئية وقيل الاولى عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا تحصل الركائفة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لا يليق بمجمله (قوله فيكون ان الابتداء) الظاهر ان يقول ويكون بالنسب لانه لا يلزم من الجمل المذكور (قوله ان التلبس بهما) أى ان تلبس الفاعل بهما لا ان تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل ان الملازمة بالامر الذي جعل جزءاً انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفاً واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوماً بالكلية فلا تتصور الملازمة أصلاً فأجاب بان الملازمة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد هنا هو هذا المعنى الثاني فعلى هذا يكون ان وقوع

الابتداء ان ذكر الحمد لله بل ان ذكر الهنزة من الحمد لله أو الحمد لله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملائم أي (كانت متصل بالحمد لله وهو ظاهر وبالسمة لان الحمد لله متصلة بالسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمد لله لان وقوعهما واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً

لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لأجاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه أن باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو (٢٦٧) مفعوله لجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً
تلبس العامل أى المتبدل
والمبتدئ لا ملابسة
الابتداء لهما فإن الملابسة
بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة
إلى الفاعل أيضاً فإنه كما
وقع في ذلك الآن كذلك
المبتدأ باعتبار ذلك الوصف
واقع في ذلك الآن ومتصل
بذكر البسمة والحمدلة بل
نقول لأجاجة إلى تفيد
الملابسة بمعنى الاتصال
فإن مطلق الملابسة كما
يعتبر بين الموجودات يعتبر
بين الخيالات وبين العدميات
وبين الموجود والمعدوم
لكن يمكن أن يقال أن
ذلك الحجب إنما اعتبر
ملابسة الابتداء دون
المبتدئ لأنه الواقع
في ذلك الآن بالذات
والمبتدأ إنما وقع باعتباره
فباعتباره يكون استظهار
الحال المتبدل وبقي ههنا
شيء وهو أنه لا يلزم على
تقدير أن تكون الباء
للملابسة كون البسمة
والحمدلة في الابتداء لانهما
لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما يفيض
إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لما أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب
المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الأسباب (قوله بنظر العقل حاصله الخ) فيكون الضروري قسماً
من الحاصل بسبب مباشر وهو السبب وقد جمعه قسماً له إذ قد جعله قسماً للسبب بمعنى الحاصل
بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل)
الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم
هو الحاصل الخ) أي المقسم إلى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء
كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق
توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم للحاصل بسبب مباشر (قوله نعم يرد على التقسيم
الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى
الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) أي كون
الصحة ههنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود ببيان أسباب العلم بثبوت الأشياء
لأصحتها (قوله وإبهام خلاف المقصود) إذ المقصود أنه ليس الإلهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير
مرضية الخ) لأن كون مراد المنصف بالعلم ما لا يشمله هو الظاهر (قوله ولا يلزم) أي وإن كان
قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه
على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه أن حمل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح
للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لأنه معتبر في
المعنى القوي للعالم (قوله لأنه اسم للكل) فيه أن قول المنصف بجميع أجزائه صريح في أنه أراد
بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه أن جمع العالم
كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان
وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الأجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ)
هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية
وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور
الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعنى أن مواد العناصر
لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هذا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاسقطسات في
أمرجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل للأنواع الحقيقية والاجناس
المندرجة تحت أجناس آخر (قوله قيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته)
لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يتحيز بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والمكان بل هو استغناؤه عما

والأخر تحقق الملابسة أي ملابسة المبتدئ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب
الآخر أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض أن الملابسة فيما بين زمانين ذكر البسمة والحمدلة
وهذا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتكلفاً رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشماره بملء ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشماره بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية (٢٦٨) أو القهرية كإنا الجلال بإزائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو الايجابية (قوله

يقوم به (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا يتجزى متألفة على وضع مخصوص وهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في شرح المواقف وقد ينوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه وانما قال وقد ينوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه في شرح المواقف (قوله ولا فرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزى فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد مآبياً عن فرض العقل اتسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتخصيصه يأتي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شئ نعم للعقل فرض كل شئ على وجه كلي وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذي لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شئ من الهبولى والصورة والمقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله يتنافى غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث ففيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متاولاً لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتى لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزءاً من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الفرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيداً متاولاً له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فانه يوجد الافتراقات) أي الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تناهي الافتراق الى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتى يلزم قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أو الذات الجلية الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني ود على قدماء المعزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الالتماس بالاحوال والادوار يعني ان في ارتكاب هذا التكلف قائمة جلية يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعنى الذات الجلية فلا وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكان الذات هو الجلال وأيضاً لاحتمال المعنيين والاختصار في العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشيء بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة في فرد كما هو الحق لا يتأني هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله للصيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث فهي انما تكون بالصنع فينافي كونه بدون الصنع وأيضاً تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولي

أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران حجراً بنفسهما بدون صنع الغير وهم لا يعرفون الدقائق الحكمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق السكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشار الى جوابه فيما نقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابل به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف انه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والحج وما دخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قيل ان كونه من

فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع الفرع عليه قد دفع فان حاصل التكلف المعانة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه والضرورة المذكورة من قسم المعانة فان المراد من الضرورة المعانة للضرورة ولو كان المراد من الفروع ما يفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى والقرائن دالة على ان مراده ما قلنا وان ورد عليه ان المعانة للضرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن يحمل على السكال أو على التجريد عن المعانة والانتقال والحاصل انه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحل على السكال في اسم المتكبر لاجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على السكال ويمكن أن يقال ان صيغة الفعل تجزئ لاجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزوم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالى عليه ان لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم إمكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذهي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلا يخرج بكون كل ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المفاير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لانها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمتعوت لا بالتبعية في التجيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فينبى كلامهم تناقض (قوله لا تحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يعرض الاللاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولعل ما في الكتاب) أي قول الشارح أن ما عدا الاكوان لا يعرض الاللاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لا يبقى زماناً عند الاشعري بل تجدد الامثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل مخض بالاشعري لانه هو الفائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود متمتع) أي القصد لا يتعلق بالعدم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقديم القصد على الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض لا مدي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله بجواز أن يكون الخ) أي لانسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتعجز مقارنته) كفارئة الإيجاد للوجود زماناً والمحال هو القصد الى الإيجاد لا القصد الى إيجاد الموجود بوجوده هو اثر ذلك الإيجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل عدم (قوله ان قلت بجواز الخ) أي لانسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله بجواز الخ سند سادس المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك لعدم مستنداً الى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاءه الى عدم متمتع لذاته فتتسلسل العدميات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدميات المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

(م — ٣٥ حواشي المقائد ثاني) (شجاع الدين) السكال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظراً الى الشق الاول أو الكاملة الى الشق الثاني (قوله مع ملازمة جلال الذات) نظراً الى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملازمة الذات الجلية لانه لا يصح أن يكون الشيء ملازماً لنفسه والاولى أن يقال ملازماً بجلال الذات حتى لا يتوهم التكرار في المية وإنما لم يتعرض

الفاضل لم يصفى في أول وجوه الباء لأنها إذا كانت صلة لاتبى الصيغة على أصل معناها وإن قال بعضهم إن الفعل حينئذ
بمعنى الاستفعال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الأولى كون الضمير
ليفيد الخ أي يحصل فائدتان (٢٧٠) آية نينا الخ أي ليكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد إرجاع الضمير

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أي وإن لم يكن مسبقا بكون آخر في حيز آخر
سواء كان مسبقا بكون آخر في ذلك الحيز بينه أولا بكون مسبقا بكون آخر أصلا كما في آن
الحادث (قوله لم يرد سؤال آن الحادث) أي لم يلزم أن لا يكون السكون في الحيز في آن الحادث
حركة ولا سكونا. وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا
التقرير سؤال آن الحادث لكن لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا وهو يخالف
قولهم السكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز أن بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير
ظاهر (قوله والسكون كونان في مكان أول) يرد عليه أيضا الكون في آن الحادث فإنه ليس بحركة
لأنه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لأنه ليس بكون ثان (قوله ففيه أيضاً اشكال)
وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض
لأن بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الأكوان بالعوارض (قوله فيجوز
أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم
السكون جواز عدمه وزواله (قوله لأن القدم ينافي العدم) فيه أما لا نسلم أن القدم ينافي جواز
العدم بل إنما ينافي وقوع العدم فجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء
وقع العدم بالفعل أو يمتنع على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود المجردات
بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري
تعالى أنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه مميز ما به الاشتراك إذ لا بد له مما به
الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال
(قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم المجرد
ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وكون الباري تعالى مركباً محال لاستلزامه الامكان المحال
(قوله سيما النيلية الخ) أي التجرد عرض سلبى اذ معناه أن لا يكون الشيء جسمًا ولا جسمانيًا
وليس بذاتي ومما به الاشتراك إذا كان عرضياً لا يلزم أن يكون له مميز ذاتي فلا يلزم التركيب فإن
المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لأن التبيين للمعدوم لا يكون جزأ من
الموجود (قوله ما سبق آنفاً) من قوله أن المجردات تشارك الباري تعالى (قوله ما لا دليل عليه الخ)
وتقرير الدليل أن المجرد لا دليل على وجوده وكل ما لا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه
ينتج أن المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله
والإجاز الخ) أي وإن لم يجب لنا ما لا دليل على وجوده لجواز أن يكون أما مناجيل عظيم لا زراء ولأنه
بديهي البطلان (قوله ويجاب بأن الدليل الخ) هذا منع الكبري أي لا نسلم أن ما لا دليل على
وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة إلى منع الصغرى المطوية مع التردد أي أن

إليه تعالى فإنه لا بد من حل
الإضافة على الاستفراق
أيضاً ليفيد الأولى أن
يقول الضمير لله تعالى
ليفيد أن آية نينا الخ بترك
الأولى ثلاثاً يحتاج إلى صرف
الكلام عن ظاهره ويحترز
عن توهم المناقاة بين المصدر
والعجز وحتى لا يظهر
الجواز المذكور من أول
الامر ويتقوى الحكم بالدلة
وقد توهم في هذا المقام
أنه لا بد من جعل جميع
جميع كل شيء فرداً واحداً
لجميع المذكور المضاف
إلى الضمير الراجع إلى الله
تعالى ليفيد سطوع جميع
جميع نينا عليه السلام
وهذا مع أنه تكلف بعيد
لا يفيد شيئاً في الحقيقة فإن
اللازم على هذا سطوع
المجموع لا سطوع كل واحد
من جميعه وأيضاً غير
المراد هنا وإن كان مراداً
في الاحتمال الثاني فإنه يلزم
على التقدير الأول أن يكون
آية من آياته وحجة من
جميعه أعظم من جميع
جميع ساطعة وإن لم تناف

هذه الفائدة إلى مرتبة الفائدة الأولى فإن قلت لا يلزم على التقدير الأول أن تكون
آية نينا أي آية من آياته أعظم من آية سائر الأنبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وإنما يلزم لو كان المراد بأعظم
الحجج لا ساطعتها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من جميعه ساطعة بالنسبة إلى جميع الحجج فيلزم أن

(أريد)

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمفروض هو الاول وأيضا اذا قيل فلان فاضل التوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك في سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثباته) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قبيل

اخلاق نسياب لانه مقام

الضمير وقيل كان اللائق

على هذا أن يقول بسواطع

حججه ورجح بعضهم

رجوع الضمير الى النبي

بالقرب ولثبته المعنى لكن

الحق ان ثبته المعنى انما

هي على التقرير الاول فالمعنى

الحجة الساطعة فيدل على

سطوع جميع الحجج وانما

لم يحمل على ظاهره لخلوه

من هذه الفائدة الجليلة

مع ان التخصيص في الصدر

والتعميم في الآخر مما

يستقبحه الذوق السليم

انتهى أي تخصيص الفائدة

بالساطع وتعميم جميع

الحجج بسبب الاضافة الى

ضميره عليه السلام وقوله

فيدل على سطوع جميع

الحجج فان الصفة كاشفة

غير مفيدة وقد ينوهم ان

الاضافة ان حملت على اضافة

الصفة على التقدير الاول

أيضا جعلته مفيدا لفائدة

سطوع جميع حججه

عليه السلام لكن لا يفيد

الاعظمية المذكورة وهذا

سهو لانها انما تفيد التأييد

أريد بها ان المجرى لا دليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لا دليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعدم حضور الحيات الخ) إشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون محض ترسا الخ أي لا نسلم أنه إن لم يجب في مالا دليل على وجوده جاز ان يكون محض ترسا جبال شاهقة لانها وانما يلزم جواز ذلك ان لو كان الجزم بعدم حضور الحيات الشاهقة حاصلا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهية (قوله فيأخذ من تلك الحية الخ) أي يأخذ المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخذ أيضا) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لا وجود للعطاق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لا نسلم انه لو كان الحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستقدا لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجودا ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قديما ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقا بعدمه أولا وهذا المعنى يتم الحادث والقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثا بالذات محتاجا في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بعدمه أي يكون معدوما أولا ثم وجد (قوله والثني لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدء لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلا على وجود مبدء له والمبدء هو نفسه والثني لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون المحدث والمبدء للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثا ومبدءا له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدءا الخ) أي لا يكون المحدث والمبدء للعالم محدثا ومبدءا له فيلزم التناقض وهو ان يكون مبدءا للعالم وان لا يكون مبدءا له (قوله ووجه القرب ومبدءا له) (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدءا للعالم وان لا يكون مبدءا له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجا الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المضمين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهية لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أقوال العقل تابعة للطرف الراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لاجل أولويته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) انما قال بعد الحذف وان لم يكن التعويض الا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأما مذكورين معانهم تحذف أو اعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشف في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٢) فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لانتكون أما مقدره في نظم الكلام قلنا

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لا يبطال التسلسل لا مقتضياً اليه (قوله الى ما قلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا كان الملازم أن يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل يدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخل في السلسلة مع انه فرض خارج عنها واذا كان الواجب داخل في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فتمين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مقتضى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بأن نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملة الخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلخ) بأن نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملة الخ (قوله وما ذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتيب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق انما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتيب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتيب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الأزمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناقضها (قوله لجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدوث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ماهو وهمي كما لا ضير في انقطاع ماهو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متشاهياً وان كان نعيم الجنان لا ينتهي الى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فيقتض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل بالفعل وادعوا البدهية في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الاحاد ودخول مراتب

ان التعويض انما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو وليكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لا منع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وما قيل ان الواو لا وصل وأما للفصل فمدفوع بأن الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلا جمل الثمين والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب فحينئذ لا بد من اجتماعها كما يقال عند تفصيل احوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس في اللغة لياقي عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في

قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لنقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الاولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية رقي في المدح ولا يحتاج الى أن يقال الضمير للحصر المجموع لاجل واحدة من القرينتين ولا الى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الأدلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للأدلة بعيد جداً وفي قوله ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصطلح كون المسائل الأصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جداً وسؤال الدور وارد ومن دفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ محل العقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور من دفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الي ما هو المراد قال فان قلت أولاً العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً يقتضي كون الشيء أساساً نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس

الاعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن مفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يثبت بل انما ثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الإيجاب) أي كون الواجب موجباً لا مختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أي على أن الإيجاب نقصان والفرق أن إيجاب الصفة كمال وإيجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان التماس (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه اما أن يحصل الامر أن اولاً يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيل أي لا نسلم ان عدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة متمماً بالغير أي بسبب إيجاب الآخر خلافاً والمتنع بالغير ليس بتقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التعلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان إيجاب الذات مقدم على تعاقب الاله اداة فلا يكونان معاً فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فثبت المقدمة الممنوعة (قوله أي لا تدفع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التنازع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدتين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في ثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلهما) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظن بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اماراة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشبهة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التماس بينهما لان امكان التماس

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتقاد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جديلي والثاني
 جواب تحقيقي وقوله المتبادر من (٢٧٤) اساس الشئ هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفرض هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديليان والجواب التحقيقي
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 إنما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أي لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا أيضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتداد فلا ينتج كون
 الكلام أساس العقائد
 وأيضاً كان اللائق أن
 يكون متقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع

لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لان سلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستنداً عليها رجح المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله ان أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي
 تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تتكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شئ من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شئ من الالهين كمال القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شئ منهما اله (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الامور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولاً (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متمكناً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالخلق) أي وان كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض فالخلق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقتبتين على معلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعاً ببرهان
 التمانع برد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء سمحت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على السكّال لا يمكن التمانع لا واجبين القادرين على السكّال لكن التمانع
 لا يستلزم الحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على السكّال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو
 وجد صانعان لا يمكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

بين الجديلين فتأمل ولا تكن من القاصرين المحتجين بالاستار الضعيفة * ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)
 الشارح من قوله علم النرائع والاحكام المعلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها
 ومبني القضية أطرافها حينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعدا علم الكلام

فيكون مقايلاً لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلاً ومن الكلام العلم المدون فإنه لو لم يكن مدوناً لما وضعت تلك المسائل أو تقول المراد من الكلام الملكية أو تقول المراد من القاعدة البناء مجازاً تسمية للسكك باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل أن يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي (٢٧٥) ويطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستمارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني أن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكية وذلك إشارة إلى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الإضافي) الإضافة لادنى ملاية وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن أن يراد بالاشارة إلى ضمته) قوله فنسبة الوسم إلى الكلام الخ) جواب سؤال مقدر تقديره اذا أريد المعنى اللقي يكون موسوماً به أيضاً فلم خصص النسبة بالكلام فقال لكونه أشهر والأولى أن يقول لشهرته لأن الأول غير مشهور والمباراة أخضر (قوله اشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي ارادة كل منهما لا امتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي أن يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على انتقام تعدد الآلهة في الزمان الماضي تم المقصود لا تعدد الآلهة بعد الانتفاء في الزمان الماضي لو كان متقدماً في الآن أو في المستقبل لكان حادثاً ولم يصلح أن يكون الماضي انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسيجيء تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بالمجاد شيء) أي لا يحتاج وجودها إلى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها إلى وصفها بديهة واتفاقاً (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي بكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المتع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لانهم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال السند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها ثابت بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله ببقاؤها غيرها) والبقاء بمعنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه ابطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المتع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تمثيل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لأن الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديماً (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال والحراج والجزية في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فارجحان الشك على الوهم الخ) قبل عليه ان الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئاً من الجواب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

بالمرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمراً موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء معني زائداً ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في محيز ذلك الغير (قوله هذارد اجالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم * ولم أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهوم النفس على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعض والتجزى فهما بمعنى مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مامنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في عام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الحلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الحلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي بالبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فاتهم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو ان الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبيناً على تنافي الابعاد يرد عليه انا لانسلم انه لو كان الله تعالى مساوياً للحيز لزم أن يكون الله تعالى متساوياً لجواز أن يساوي تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متناهي (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزّه عن التجزى (قوله لكن الكلام) أي المتأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فمعي خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أي من قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه (قوله كما سيحكي) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأتي عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور ومفهوماتها تقتضي صحة للمعلومية (قوله كالمستمتع الخ) أي كان المستمتع غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

الجواب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الغيايب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قبيل اضافة المسبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمر و بكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تولى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفي بجهة واحدة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والامال الخ) جواب عما يقال ان المسئلة من المضاعف والامال من الناقص

(كلي)

فما وجه قوله من حيث انها تولى فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قامت لم لم يقل من أول الامر

من حيث انها علل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحجة معناه القوي فلا مدخل له في التسمية اللهم الا أن يدعي

ان الملة قد جاءت في اللفظة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافي أو المعنى اللقي ولم يتعرض الحاشي للمعنى الاضافي ههنا اما لكونه احتمالا بعيداً أو لا كثافته بما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سميت على وجه يشمل

المعنى الاضافي أيضاً والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لا قطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضاً دار السلام بهذا المعنى ولا دخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام أسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حيثئذ الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولان* ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال السكينة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

كل (قوله والقدرة تنافيه) يعني ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لا مختار والقدرة انما تكون في الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذي هو الفيض والوجود (قوله على زيادة المفهوم) أي مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرها (قوله في زيادة الحقيقة) أي حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرها (قوله ان أراد اقضاء الخ) أي ان أراد ان صدق المشتق على شيء يقتضي ان يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله بمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على الباري تعالى مع انه لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شيء بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرغوا الخ) أي قالوا صفات الواجب أزلية والابزيم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى وهو متمنع وبالم يتم دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لا بقاءه على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أي كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فلتناسب لهم أن يقولوا انه تعالى عالم لاعلمية له تعالى ويريدوا به انه لاعلمية صفة موجودة له تعالى (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لا علم له تعالى زائد على ذاته أصلاً لصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أي دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أي لا يدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقاً بالمسموعات وتعلقاً بالمبصرات وغير ذلك (قوله لهم أن يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالاته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين ذاته ان له ذاتاً وصفاً وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة* مثلاً ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فداته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفى الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مقابلة الصفات الموجودة القديمة

(م — ٣٦ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) من أسماؤه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بتبيين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذي منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتدياً مع اللهم

الآن يقال ان كلامنا المتعين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأصله عن الشر (قال الشارح يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قدم عليه اهتماماً ليان كون غير الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل التوحيد فتنى للمغايرة بين الذات والصفات كافي في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جواباً تاماً والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة قائلة إن في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند إشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التباين بين الذات والصفات (قوله الى أن التعدد) أي تعدد القدماء المبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التعدد فرع للتباين والجواب هو نفي التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله بيان حكم الصفات) أي نفي التباين بين الصفات بعضها مع بعض لعدم التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان معنى لاهو ان الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هذا وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعترلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لا يلزم الخ) فيكني فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول التصاري ثالث ثلثة بأنهم يقولون باقوم الاب وهو الذات واقوم الابن وهو الكلمة واقوم الروح وهو الحية وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزوم ذلك (قوله على عليه المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فاربعة) الذات وثلاث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عدداً (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانسلم ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الأزلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لسن لانسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر بتعدد القدماء بالذات بمعنى انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانياً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق الخ) فيه انه لا مذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

الكلامية بطريق الاستعارة المصروفة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والفرق في الأصل البياض الذي في جهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلصتها والقوائد جمع فائدة ودررها حسابها وكرامها شبه بعض القوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصروفة (في ضمن فصول) أي الكاتبة في ضمن فصول فهي صفة في المعنى للغرر والدرر والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هذا الفن وهي باعتبار ما في ضمنها ويدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها وقيل المراد منها المسائل وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لسن بأباه قوله

في ضمن * وانه الشيء أو اسطه وهي جمع ثني يقال أقضت كذا ثني كذا أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم) الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لاستعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تخيلاً خفيئذ يكون المراد من الفصوص

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لانصوص الحوام وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غايه من التثنيح والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحسكية والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها (٢٧٩) . مع بعض ايراد كل منها في أحسن

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقا بعدم سواء كان قائما بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضا لا يقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا يقدم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام مذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدل الاشاعرة على ان الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته فتمين ان معني ما في الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شيء يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد فردا آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فردا آخر بل أريد به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح تقيده والا يلزم أن لا يغاير زيد ثوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد وثوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف الغيرية انها موجودة أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع انها غيران فلا يكون جامعا واذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المحلة بالطرء والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز لاله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انها غيران جزما * ويرد عليه ما ذكرنا من انه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ لانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التفريق بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الغير بل لا يد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الغيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي الحيزية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

والاطائف من الترتيب في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى الكتب المتبرية ولكن في قوله * ومتجافيا عن طر في الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى ان يقول ومتجافيا عن الايجاز والاخلال ليكون خاليا عن الاطناب ومقابلا للفقرة الاولى (قوله مجموعهما يدل من الطرفين) أي بدل الشكل وقيل يجوز ان يكون

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجاني الى الطرفين التجاني عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارثكابت تعدد في الجميع تكلف

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام المحشى خال عن توجيه المطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلا استلزامه الحذف وأما المعنى فلا كونهما مقصودين بالتجاني (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء

حجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعرة على ان الفيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف والصفة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات الحديثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته الحديثة فلا يصح حينئذ قولهم مافي الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الجز) فيه ان قيد في الجز انما هو كذا ينتقض تعريف الفيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الجز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الفيرين بأنهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أوجيز لامتناع انفكاك الباري عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى في الجز أيضا لامتناع تحيزه تعالى (قوله ان لا يكون أحدهما) أي ان لا يكون شيئا منهما قائما بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون مقوما به أصلا (قوله ولا مقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا مقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله ان لا يقوم المرض بالحل) وعدم قيام الحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من المرض والحل من الجانبين (قوله مثلهما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويحجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تصميم التعريف بالأخص وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيئا منهما مما لا يقوم بمحله بان يتقدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لاقى مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة * وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته الحديثة بدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواظف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الانصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي بان يقع الانفكاك في وقت (قوله بمجرد الامكان الذاتي) أي امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامر فيه حين فاجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسي بدون التضمن ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل بحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمينه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بانشائها فلما اطلع الشارح على ما قال السيد اجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل ما نقل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسره وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه وبدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لا يرد على الشارح الا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون اول اجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا الحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحاً للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقاً بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من ان يكون باطلاً أو جائزاً وان كان ظاهر كلامه يشعر بطلانه مطلقاً (قوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء

المتكدين هو الطوائف الكلية لا الاشخاص ونصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التغير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التغير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط امر آخر مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيح فصل) أي فصل بين لام بن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيح فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيح وصل (قوله الابتساع تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدون (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدون فان مناه أنه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فاللزوم مثله وخلاصة هذا الدليل جاري في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدّر قوله وأن تكون العشرة بدون (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً) أي كما يلزم بحسب تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مفارقة الواحد للعشرة مفارقة الشيء لنفسه ولا يخفى ان ما ذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فلقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعدمهم للقدرة لتعلقان تعلق أزلي معنوي لا يرتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن التقادر به من إيجاد وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منهما وتعلق آخر يرتب عليه وجود المقدور ويقع به ويمر عن هذا التعلق بالتأثير والإيجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلما التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على جهة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات (قوله فللعلم نوعان من التعلق) أي تعلقان أحدهما تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها وتأييدها تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل على ان السمع صفة مفارقة للعلم بالسموع بان العلم بالسموع حاصل قبل وجود المسموع والسمع لا يحصل الا عند وجود المسموع فيكون السمع صفة مفارقة للعلم يلزمه أن يقول بان الثم صفة مفارقة للعلم بالمشعوم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قبل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر ونوجيه الكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد التيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخياطي وان كان مدلولاً لا التزاماً (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة الخ) بمعنى ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لانسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قبل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقت فياين الجملة الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجملة التي قبلها ثم يعطف هذا على ذلك

وهنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بانه انما ذكر هذا الكلام الزاماً على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضاً على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل بطلان هذا العطف الا ان يقال المراد انه صحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم الحشى فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف قائلاً (قوله أي وهو نعم الوكيل) يحتدل ان يقدر مؤخراً لكن تقديره مقدماً انسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قبل الاسمية التي خبرها انشائية يعني ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الاجاب) أي كونه تعالى موجباً لاختيارنا (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من التريد أي اخترانا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى تخصيص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجع فاصل الجواب ابطال السند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لاحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يتدفع الخ) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يتدفع قول الحكماء لانسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع * وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لمعومه للواقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالاجاب) أي بكونه تعالى موجباً لاختيارنا وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دليل المثزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أي تعرض له (قوله على أنه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل نبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على نبوت الخ كما سيأتي (قوله يخبر بالبال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي نجده من أنفسنا هو المدلول المطابق للعبارات فان قولهم يدل عليه بالمعبرة أو الكتابة أو الإشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وما ذكره الحشى فهو ليس معنى العبارات بالوضع

مفرد يتضمن الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا) على النسبة بين المبدأ والخبر الواحدة تكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقت الانشائية خبراً فلا يكون المجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة يحسبني والمعطوف مأول بمقول في حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يجاب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله

لان هذه الواو من الحكاية

الح) قيل عليه وان سلم

لا يدل على المدعى لانه محتمل

ان يكون العطف بعد تقدير

قالوا أو جملة خبراً أيضاً

فيقدمه الجزم وان كان

احتمالاً ضعيفاً (قوله تقديره

وقلنا نعم الوكيل) وبعد

هذا التقدير عدم القرينة

الدالة عليه لاحالا ولا مقالا

وأيضاً لا مناسبة بين

الاخبارين معتد بها حتى

يصح العطف بها (قوله

وليس هذا مختصاً بما بعد

القول الح) دفع المعنى ان

يظن ان هذا الجواز مختص

بما بعد القول لان الحمل

التي تقع فيها بعده منقولة

بطريق الحكاية فمجرد

كون كل واحدة منها مقول

شخص يكفي مناسبة في

العطف (قوله بتقدير مبتدأ

في المعطوف أو عطفه على

الخبر المقيد) انما اكتفى

بهذين الجوابين وان كان

جوابه أيضاً جاريين على

هذا التقدير الزاما على

السيد قدس سره بما قال

وأجيب بان مبنى كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل في هذه التعبيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من المعلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب في هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها هو صيغة الامر لامعناه الموضوع له وقد مر ان المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الح) تقدير (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله لا بد في التوفيق الح) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرح ثبوت الكلام النفسي فلا دور فهو معنى المحتمل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أي حدوث تملقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والتهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أي الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام الخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عن ما على الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمي) وهو أمر التبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الح) وهو امر الرجل للابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال في المعنى النفسي القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعني ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى يعني ايجاد الحروف والاصوات (قوله في العدول) عن معنى الانصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة الح) أي يصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الانصاف في اللغة والظاهر ان قال ولم يصح ذلك الانصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الح) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى ان جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لا تحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله ولا ينبغي أن الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الح) أنه يلاحظ انصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم الحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسي به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لأنه جواب آخر كما ذكره المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسناً مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز العطف حينئذ لاعلى الجملة ولا على جزء الجملة وانت خير بانه لا محذور في شيء منهما على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الح) قيل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما لاحسن له لا جواز له عند البلغاء وقيل ان حسن المثال ذوق بدون الحاجة الى التقدير

فمنه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والي تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطلاب وتحريكاً له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى اقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لتوع القائم به) أي المساهية الكلية لا لأشخاص الكلام (قوله فيصح فيه عنه الخ) بأن يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة. واللازم باطل فاللزام مشله فينتج ان كلام الله ليس اسماً لتوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة فيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو التوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعاً للفظ كلام الله فاللازمة مسهلة وبطلان اللازم ممنوع الأبري ان لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن بوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه أنه ليس معنى قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملح وملح بل معناه أنه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً مع ترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملح وملح (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والايحاد وغيرها (قوله بما سيح) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أي قيام التكوين بشيئه (قوله ولظهور بطلانه) أي بطلان قيام صفة الشيء بشيئه (قوله أي على عدم الابهام) أي ايهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكون التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجيء من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفاً بذلك الصفة قبل كونها موجودة بدنية فان المصنف بالسواد الحوادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالى جاداً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بدنية فتجوز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكاراً لبديهية الجمهور { قوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء) أي تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدء التخليق والترزيق وغيرها صفة أخرى مقابلة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذي نجمه في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجمه في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك المعنى مفشاً لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار صفاتها الحادثة مبدءاً لوجود الممكنات الحادثة من غير

في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج اليها أقوى وأشد من الاحتياج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة الثابتة الخبرية والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فلا يثار في الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية في أحدهما وتركه في الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان إشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعاً لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ما هو كلام القدماء هكذا ينبغي

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج) الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد ببعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فمنوع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاه لا الخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخير * ونحوها التذب والتحرير والكرامة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التغير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وإن عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل التذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مرادها أو لم يكن فليتنامل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فإن الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فإن صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا يخفى أن مطلق التعلق يعنى الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا يلزم إطلاق اللازم فإن المسائل الكلامية الخاصة بالحالية من مخالطة الفلاس لا تخلو عن افادة العلم بالوجوب وأخواته وما ل جميع مسائله إلى ذلك وإن كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبأنه (٢٨٥) يحتمل أن يكون تعيناً للمراد

من بين معانيه (قوله ما يؤخذ من الشرع) أي ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاضاهر أن يقول ما يؤخذ من الشرع أو يؤيد به فإن ظاهر ما يؤخذ يشعر بالتوقف (قوله أن أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر) إذ يصح أن يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى كنهه وإلى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الإدراك وسواء كان العمل موضوعاً أو غرضاً وكذا الكيفية والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع

احتياج إلى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره الخشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفى (قوله بالموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة إلى نفس القدرة الخ) لأن الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لها وفي الفاعل معنى التكوين بديهية (قوله أو لسكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه أن تعلق التكوين هو الایجاد والاخراج من العدم إلى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه أنه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من أن القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الاخص مع أن فيه سنداً آخر وهو أنه يجوز أن يكون التكوين قديماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسوع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا يخفى على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جملة بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر أن الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله اصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصولة أنه لو كان التكوين اضافة حادثاً لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

(م — ٣٧ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلا منها وما يقال إن الحكم إذا كان بمعنى الإدراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فساقت إذ يصح أن يقال إن الإدراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم يعتبر بالنسبة إليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجز على وتيرة واحدة مع إمكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فهذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مرامه ولكن الظاهر المتبادر أن اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للإشارة بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتماق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فإنه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لأنه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * وأما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل أن تعلق الأحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لأن الغرض ليس مطلق الأعمال بل الأعمال الخاصة فيكون على نقي واحد ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد المعتقدات) فيه انه لا يثبت على المعنى الاول الا بتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتعلقه وأنه على كلا المعنيين لا يبقى للتقسيم حسن كما لا يخفى على التأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منهما ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لا يلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحریم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يتدفع بالتأمل في قوله إشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعاً منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركة ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ والمسائل وينبغي كون التركة ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم النية في الوضوء الخ) فيه ان المشبه ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الفرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتى يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لاسائر الافعال ويحدثه قوله لا التركة ومستحقها

خاتمة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لا من تمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ) أى لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون (قوله لان صحة انفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة انفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع أى لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أى لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يثم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أى ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مساعة فبطلان التالي ممنوع فلا يثم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب * على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالمرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للمرض مع اتهمان غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع اتهمان غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكفي في عدم غيرية التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيراً لا متناع انفكاك حينئذ فندير (قوله قوله لان الفعل بفاير المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل بفاير المفعول فالتكوين بفاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

(قوله مما يقل به بأحد) أي غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجورور بل هو في محل نصب على قول الاكثر أو لا محل له من الاعراب على قول من يقول الطرف النمو لا محل له من الاعراب فلا بد ان يصار في التصحيح الى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدا المحذوف أو الى نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

الى قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن العطفوف في نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله (يعني) والجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب في الظاهر على الجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون الجرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حينئذ من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ) لا يخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق أى بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يخفى أنه لا يتدفع بما ذكره المحشى * والاخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الإطلاق أى بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح يكون محاباً بآيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتأخر بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعتراض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث آياتها للاحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مسائل علم الأصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبيين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمباحث عنه في علم الأصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبيين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لسكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الأصول اشبهت به* والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذلك النوع يدل على التحريم مثلاً فليأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله وان رجيع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل الكل المجموع فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه ياباه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي

فلا بد من القول بالتغليب أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة انما هي من الفقهاء) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فيؤيد ما لدعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فيندفع ما يشومهم بعض القاصرين أنه لا معنى للعلو هنا* ونقل عنه في تأييد كون المراد من الصفة الذاتية الوجودية قال الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لا نسلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلمنا ان التكوين فعل لكن لا نسلم ان كل فعل يغير المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغير المسكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضاً فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي اليجاد فكون الفعل غير المسكون لا يلائم كون مبدأ الفعل عين المسكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل) أي ولو سلم أنه غير المسكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المسكون (قوله أيضاً) أي كما أنه غير المسكون المفعول (قوله قد يكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل مغايراً للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المسكون فلا يرد عليه من جانبه منع ولا ابطال مقارنة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل ولزوم كون الصفة غير الذات وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبدأ الفعل والمراد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يغير المفعول هو مبدأ الفعل ومغايرته للمفعول للمكون بدعي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يغير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المسكون (قوله يبنى كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدأ الفعل وهو التكوين (قوله تنظيراً لا تمثيلاً) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعلد والنبوة والامامة فعلم من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انما هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحتشى كنههم* ومعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين الفائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتي يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالتقصود عكس ما ذكره المحتشى كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعاقب بقوله مستغنين) الظاهر أنه متعلق بما كان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحتشى أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قبله ليدل على اقتران مضمون الجملة بالناسخ لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيدله وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

لا يقيد الا نادرا (قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في النهي عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفاً على قوله لصفاء عقائدهم * قبل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما أن المطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التميم جائز في المقامين وإن كان الظاهر ما ذكره الفائل (قوله ان قلت الفقه نفس معسرة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرف والمحدود ههنا هو

المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لما يتصور به تحصيل أشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه أن هذا القياس يشمر

المحدثة مع الذات إشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا يحدور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحنثي مرة أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً بمعنى أن العقل لا يحكم بامتناعها والمعتزلة خلفوهم وحكموا بامتناعها عقلاً بمعنى أن العقل يحكم بامتناعها وقد نقله المحقق الشريف في شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البدئية في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيهاً على كونها مرئية لاستدلالا عليه فلا يرد عليه شيء ثم دعوى البدئية في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالتفسير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع يشترك بينهما وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحنثي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلاً للرأى (قوله كلامية) أي

بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين (المفهوم) في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار أنها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً فانه لا يجوز أن يحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك فان التغاير الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التباين الاعتباري قال بعضهم أن المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالأحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل نبوتها من حيث أنها وصف من الأوصاف يفيد نبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا نبوت العلم لزيد يفيد نبوت صفة كمال أقول الأولى في المعرفة ههنا أيضاً أنها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الأولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بالبلاء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الأول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع إليه وتفسيره بالأقوال المتعددة (قوله يأتي عنه) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً إلى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً إلى أنه عبارة عن الملكة تنبهاً على أن أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الأشياء فليس المعرفة ههنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرفة ملكة * (٣٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المعرفة ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بإفادة معرفة معلوماتية يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا تنقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بتبع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم الماهية وهو مفهوم ما به الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فإن قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح إذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على أنها تقتضي الخ) أي لو كانت الأمور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المدومات اصدق الأمور العامة عليها لكن رؤية المدومات محال فلا تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية (قوله فأتيجوز الخ) إشارة إلى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب وإلى منع قوله على أنها تقتضي صحة رؤية المدومات (قوله أن يشترط) أي علية الأمور العامة (قوله وأيضاً لو عطلت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعلوم لكونه ممكناً واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو أنه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير إليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كانت العدم المعتبر في مساهما جزءاً من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر فيلزم أن يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي أنه لا يمنع الشرطية إذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضاً يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لا يجوز أن يكون العدم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون لعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بأن إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المعرفة بمعنى اليقين والدلالة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد أن لام الأحكام للاستعراق ولا يقين للمجهد في جميع الأحكام والابلزم أن لا يعمد المجهد والابلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع أنه يرجع كثيراً (قوله وليس بغيره اجحاطاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه أنه لا يحتاج في دفعه إلى ارتكاب ما ذكرناه بتدفع باعتبار قيد الحبسية كما هو المقرر في التعريفات فإن ما يفيد المعرفة عن الأدلة من حيث أفادتها عن الأدلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالأولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله إنما ينأى أن يجعل لافقه معنيان) فيه أن الحصر ممنوع فإن التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالأحكام لاستلزامه فقاءة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجهت بالاستدلال بمنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولولم يلزم أن لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى المسلكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما يعمد عطفاً على معمولي عاملين مختلفين والمتصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مساحنة (قوله وجمعها الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عنده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لمسلم بثبت وتفتيش بدون الانيات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والراسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثاً للقدرة على الكلام فلا يكون ما لالوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بان الاطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فذل ثانياً أعظم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمته ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فأطلق عليه أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لا حاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يتيان عن هذا فان الفاء هي ليست فاء

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية واثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم في الاصل هو انما ترى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنصحة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب وأما ما ذكره الشارح من انه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجواب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً في توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ما عده مستدرك على ان الشريف المحقق قد زينه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمتمسك في ذلك الدليل السمي على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض النخ) بان يقال نحن قاطعون بملوسية الاعيان والاعراض ضرورة انما تفرق بينهما باللمس ولما لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه انه يصح الخ) أي يصح ان يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

فصيحة أوفاء تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب ههنا انه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيد به الخ) نقل عنه انه تعالى لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولاً وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يصح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله لصاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك في أن الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد لصاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائماً لصاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه الخ فلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لا حاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولاً انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغيرة الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أهم وسئل بأنه لم يسم غيره يحجب بان الاطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمى فلا يستل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عدسها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سفاهاً فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ما ذكره فع بعهده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكيفية عن ذهن المتعلم الأبعد مراتب (قال الشارح) ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين (الخ) والمراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لأن الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لانه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه أن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني أن الافتقار فيه الى الكلام لا يزام الفرق المخالفين والرد عليهم اعلم ان المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا يجمعها وان الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله أي ما يفيد (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون إشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعظم خلافاته) قبل أي مسائله الخلافية أقول يابى هذا التفسير قوله مع الفرق الاسلامية فالأولى أن يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المفسرة على المساحة ويشعر قوله مع الفرق الاسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق متمتع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسر فيه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه انه ان وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه ان أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه ان المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من امثال فهو من قيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني ان طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة انه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه ان العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله ان عدم مدح المعدوم الخ) فيه ان قولهم لو امتنع رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفها ادعوا فيه البداهة وذكروا لا يضاحه والتذية عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بأن لا سلم ان عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لا يجوز ان يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص كما ان عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتها لمغارتهما لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت آنفاً

ويكون حالاً من الجور ويكون المعتزلة مرفوعاً به أي مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز ان يكون مصدراً منصوباً بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب وإضافة أول من قيل إضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وانما عبر به قصداً لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) انما ذكره إشارة الى ان المراد من الكافر ليس الكافر الجاهر بل مطلق الكافر وابراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على ان المراد من المنزلة بين الايمان والكفر واطلاق المنزلة على الايمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكانت مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجود ثواب المطيع الخ) ولقولهم بأنه لا بد ان يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الانبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لسكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني ان إثبات الواسطة حين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فايراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقيل لتناسب المقام وزيادة نفع التعلم والا لاحتاجة فيه إلى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى الجاهر) أي قد ينصرف عند الإطلاق فلا يراد أن الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قول أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافراً الكافر الجاهر وغير الجاهر هو المنافق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطا له الكافر فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنهما (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً إليه غير معرض عنه وإنما فسرنا به ليظهر صحة الاحتجاج إلى ما قاله الشيخ فإن شيوع المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين التكمليين (قاله الشارح فقال الأول يثاب الخ) أنه من قبيل النقل بالمعنى وإن أمكن أن تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم السكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة فاندفع (٢٩٢) مايتوهم ويقال أن الظاهر في أمثال هذا النقل بالمعنى ولا يمكن أن تكون العبارة

بمعناها عبارة الجبائي (قال يثاب) أي يجب أن يثاب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن المدل لا يقتضي الاتفاق والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالانفكاك في طبقات الجنة فقط أو بالحرمان من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود في الجنة إلى غير

أهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفسها ولم يدعوا أن الشيء مطلقاً يتمتع التمدح بنفسه حتى يرد عليه النقص بأن الشريك واتخاذ الولد ممتنعان في حق تعالى مع أنه ورد التمدح بنفسها عنه تعالى في القرآن (قوله أن يحمل هذا المصدر) أي العمل على تقدير كون ما في الآية مصدرية بمعنى المفعول أي بمعنى المعمول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أي بالمصدر الذي هو العمل وفيه أن كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما أحدهما المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أي الهيئة الحاصلة به والمعنى الأول أمر اعتباري معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقاً فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقاً والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضاً مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل إلى أن يحمل العمل بمعنى المعمول * على أن كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم يحمل الإضافة) أي إضافة العمل إلى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمعمول الخ) أي وإن لم تكن الإضافة للاستعراق لا تدل الآية على أن مثل السرير مع كونه معدوماً لا يعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ في أخذ الحشيش العمل بمعنى المعمول وجعله عاماً للسرير والسيوف ونحوها هو أن إطلاق العمل على السرير والسيوف وغيرهما شائع في العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذلك السرير عمل فلان لكن إطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول والكلام في معناه الحقيقي منحصراً في معنى المصدرى والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أي كأي كايصه الحاصل بالمصدر وهو مراد الحشيش وقد

ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب أن يصار إلى ما ذهب إليه (أخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر إلى النقل فيما لا مجال فيه للنقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه أن مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواها بالكلية من الأماكن والمنازل والابلز أن تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز أن لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والابلز أن تكون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني أن معنى قولهم الجنة دار الثواب أنها محل للثواب لا ما توهمه المعارض من أن معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة إلى المكافئين أي كل مكلف يدخل فيها يثاب والأول بجواب تحقيق الثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) إشارة إلى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فلما رد بقوله الخ) يعني فعمل من ذلك أن المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حرارة ما من السهو أو لقصد

الاختصار من قبيل الحذف والايصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخل الجنة (قوله كما يدل عليه السباق) يعني ان السباق يدل على كون المراد دخولها مثاباً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يؤولهم (قوله) وقس عليه قوله قد خلت النار لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتنكيث فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب ينافي كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لا يعبأ بها ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضاً فيرد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق مجنوناً ولا سفهاً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمسكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلح في

الدين أن لا يسدر من مكلف كبيراً الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هذا المازوم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القوية ودفع الشياطين وازالة الشهوات وإدراة الثواب والبنات وارسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالحقائي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفرع على ما مر في الشرح لافي

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجملة حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله على خلق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أفن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها يخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسنه ويذم بقبحه باعتبار انه محلى لها لامؤثر فيهما (قوله وأيضاً ان الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد يخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرفاً له فيها هو خالص حقه فلا يسأل عن علمهما بان يقال لم أثاب على بعض الأفعال ولم أعاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقوب مساس النار بان يقال لم يخلق الله تعالى الاحراق عقوب مساس النار * والسرف في جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الاحراق عقوب مساس النار وأن لا يخلق الاحراق عقوب مساس الماء وغير ذلك فيعجز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن ينيب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها بان يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تمة المقول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للرضاء بصنفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

(م — ٣٨ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الحاشية أو على ما مر فيها يعني علم من كلام الحياثي انه اعتبر الانفع في جانب علم الله * وقبل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار الحمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بان تعريض الثواب والاجبار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أحسن الاشياء في نظر الانسان وابتنى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العالم الحكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الحياثي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة ان ماهو الاصلاح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطى محمدا عليه السلام شيئا ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبده بما ينفعه عن غيره لكان ميلا وجورا وانه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلاح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبده ماهو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ماهو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحدا بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ماينها به للاتيان بالمأمور ولا يجوز أن ينعه ذلك خصوصا إذا كان اعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فنع ذلك عن الكفار يكون عدلا لا جورا ولا ميلا (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من العطف فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فإلزام من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بإلزام من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى قال الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما في طريق التدبر ولما كان طريق جواب الشارح مشتملا على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالى ويتعلق صفته (قوله لا ثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص وغلوية (قوله من الارادة الغير الجبرية) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل في الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعيا) أي باعثة للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقبيها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاسبابا موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) أي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية

الذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الانام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأينا قبل الخوض في الكلام مؤمنا متدينا صالحا عابدا وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملجدا ومنافقا وبعضهم ضالا ومتحيرا فانه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يجل المبدي اليها أو يخير فيها بينها إن كان قاصرا وإن كان ذكيا يشتمل بالجدال والنزاع

وقد يغلب على الخلع ويشخر عليه فيفيض ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤون القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم منا ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) روى الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك رضي الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوما وكنا نتماري في شيء من أمر الدين فغضب غضبا شديدا لم يفيض مثله ثم قال أهونا فقال مهلا يا أمة محمد أما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى ذروا المراء فان الممارى لأشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان الممارى قدمت خسارته وكفى اثما ما دام محاربا ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء) روى الطبراني أيضا وقال النبي عليه السلام (من طالب العلم ليحاري به العلماء ويماري به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدل والنزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام الغزالي

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها القرآن والاخبار مشتملة علي وما خرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع كاسياني بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق لها وتطويل بنقل المنازلات التي أكثرها ترهات وهذيانات تردبها الطباع ونمجهما الاسباع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مألوفاً في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونبتت جماعة لفقوا لها شهراً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة ما دوننا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي ان لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالبين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

رغب ونحن رهنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطالب الاعلى (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولاً بعيد في نفسه ويأباه قول الشارح تصدير الكلام بالنبية الخ وقول المصنف قال أهل الحق ويأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق * وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس

لا عدم قدرته على كل ممكن كما زعمه الحشى فاما قول الشارح اما ان يتعلقا بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لبيان الجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه انا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان لفعل ان يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية أي أسند عدم الكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله ممنوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع أي لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد مجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بها متحقق أو نقول في الكلام تقدير في الموضوعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالمعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل امتناً يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التيق فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه يتبادي بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان احتاقا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الاكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل الحشى لكن لا بلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الاقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة (قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المتساوي والعقد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة المصححة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع (قوله أذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقته بالكسر أو بالفتح للواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بعد تبين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجباً لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الأزل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيناً وتعلقت بذلك الفعل فيه إرادته تعالى ويوجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الأزل متفرعاً على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع الحشى وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المواقف في المقصد الأول من المرحل السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة ويتعلق إرادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجباً بلا تردد وإنما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله إذا تفرعت الخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق إرادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الأشعري) أي كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وإن لا يكون مختاراً (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

عن اختها انتهى * فسقط ما يقال أن الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال أذ المنظور أولاً الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لا حاجة إلى ما تكلفوا به في وجه التسمية فإن اتصاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل

المطابقة أيضاً متصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قبل كون الانباء معنى أصلياً للصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لا لب الخبر بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معنى أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالته لاسلم اتصاف الحكم به بل المتصف بالخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الاغداً لخواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحياً للصدق والانباء معنى لغوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالانباء كما يقال هذا القول بخبر وبني ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فإن الكلام في المعنى القائم بالثبوت لا في الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه وإذا وجدنا معنى قائماً بشئ نقول هذا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معنى قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولاً وبوضعه ثم يمتنع عليه بعدم المتع
أو بعدم الجمع حتي لا تحصل الحيرة للمبتدئ فان من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الامر الفلاني أولاً يصدق لكنه اشار
في الجواب الي أن الاصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء والاوضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء *
قيل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء المساهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون
به موجوداً لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انساناً لكن المراد وحده يصير
الانسان انساناً فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه
انتهى وفيه انه لا يصدق على مثل الناطق الابارحاع الضمير الي شيء غير مذكور حينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه ان هذا لا يصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت
الباء للسبب المؤثر لا يصح التعريف فان المسلية ليست بحمل الجاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف ويظهر بهذا أيضاً جوابه

عما سألني أقول الاولى
أن يعرف الحقيقة والماهية
بأنها هي ذات الشيء بطراً
عليها الوجود والمشخصات
* وقيل جميع أجزاء الشيء
وأركانها ولا يخفى انه لا يصدق
على الماهية البسيطة (قوله
وجعل هو هو بمعنى الاتحاد
في المفهوم الخ) أقول
الاشبه أن يكون هذا مراد
المعرف وان كان خلاف
المبادر من العبارة ويكون
ما به الشيء احترازاً عن
الموارض ولكن يصدق
على الملل الاربع وقوله
هو هو بيان للمراد وكناية
عن الاتحاد كانه قال يعني

الاختياري للعبد اما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتقصي لما يكون بتعلق
ارادته تعالى بافعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله واما بالارادة الخ) أي وأما نقص الدليل بتعلق
ارادته تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى فوقوقف على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف
تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادثة كما عرفت
في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لاستفاه أزلية تعلق ارادته
تعالى وفيه انه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً
فكذلك يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً)
أي كما ان أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الارادة (قوله لا بعدد) حتي لا يوجد الاختيار
ويلزم الايجاب ويتم التقص (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بازلي
فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة) أي لا نحكم
الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أي صرف العبد القدرة (قوله متعاقبة بالفعل) أي يفعل
العبد (قوله بمعنى انه يصير سبباً الخ) يعني ان جعل القدرة متعاقبة بالفعل وهو بتعلق الارادة مناه ان تعلق
الارادة يصير سبباً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارئة للفعل (قوله واما صرف الارادة) أي
صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ) تهليل لقوله وهو غير القصد الذي تحدث
عنده القدرة يعني ان القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد
الذي تحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي تحدث

هو هو أي نفسه وذاته فتخرج الملل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتغاير في الجملة أو تقول مراده
ما به الشيء نفسه أي لا وجوده وكاله فيكون احترازاً عن الموارض والعلة الفاعلية والغائية فانه لا يدخل لها في ذات الشيء
ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المسادية والصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله مما يمكن تصور
الانسان بدونه مما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الامر غير متصور أي تمتنع
الوجود ولا يرد عليه شيء من الاسئلة المذكورة حتي يرتكب في دفعها التكاليف ودفع الحشوي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات
كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقطع تلال وأحجار وأخرج طريق الى ربة خالية والحق أنه عمل فيه عمل
الغير هاد وجد ما وجد قال بمضمون المراد ما يمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والاتفات اليه أي ما يمكن
تصوره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء *
وقيل المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه أنه لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بمخلاف المرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان أولي وأظهر فأن المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لأعن الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لا يكون مذكوره معرفاً مساوياً للمرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون الاستفادة أيضاً معرفاً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونهم بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدونهم بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وماتل عنه في الحاشية لا يجدي أيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لا يثبتك عن تصور الذاتي وان افك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانها يرد عليه أنه يفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحدود وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معد له (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليدية

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تتقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعرة كما سيبيجي* (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصولة ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيبيجي* في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب البصيرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ما سيبيجي*) في الشرح في قول الشارح وقد يجب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله ان هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعمل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتى يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسلمة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال الخ وينسبه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فنثبت لا يكون الدليل الزامياً بل محققاً

اشارة الى أن المراد ههنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده* وأجيب بان هذا الإطلاق كثير لكن المعارض لم يطالع عليه (قوله أورد الفاء ايذاناً بانه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه* وأجيب بأن الغرض من الاجل تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاءين

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (تقدير) ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) لتليل لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحداً منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير*) اشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغواً وأما كون الشيء بمعنى المعلوم فلم يقل به أحد* أو الى ما يقال ان الثبوت لو لم يكن مراداً فالوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغواً وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة الى ما نحن بصدده أي قولنا ما نعتقد حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد قائماً نظراً الى العالم شاهدنا أموراً مقررة بحسب الظاهر متأخرة

بالاسماء والأحكام اعتقدنا أنها أشياء فنحن نتوجه إلى تلك الأمور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الأمر وظاهر أن ذلك حكم مفيد ربما يحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالبيان وبعضها بالبيان فلهذا القائل محل القضية على السكينة بحمل الإضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجها حيث أن الدليل فلا وجه لكلمة ربما وإيضاحاً يخالف لقول الشارح فيما بعد أن المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج إلى الدليل أصلاً * ويمكن أن هذا إشارة إلى أنه يؤخذ موضوعه ومحموله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري شعري قلها وان لم يكن لغويين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين إلى الدليل * وما قيل (٢٩٩) أنهما بعد التأويل يحتاجان إلى الدليل

فليس بشيء لأن المراد أنهما لا يحتاجان إلى الدليل في زعم القائل وأدعائه يعني أنا أبو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري يناسب ويليق بحال فكأنه قائل على أقرائي وأمثالي فكذلك شعري شعري * وأمثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الاختصار ابن أبي فرسي وسيفي سيفي إلى غير ذلك ويكون الغرض معلوماً لا يخفى على أحد فلا ينبغي أن يقال أنه يحتاج إلى التأويل بالنسبة إلى الجميع

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بأن يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم أن تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم مثله * وإنما لا يرد هذا النقض لأن كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لأنها ليست بعرض عند المتكلمين لأنه قسم من العالم وهو ماسوي الله تعالى وصفاته (قوله إذ المذهب أن لاقدرته قبل الفعل أصلاً) أي مذهب الشيخ ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف من أنه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به * إلى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به صريح في أن مذهب الشيخ أن لاقدرته قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامها معها (قوله أن تابع شيء في التبعيض إلخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فالعنى أنه يجوز أن يقوم العرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد أن جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ محمول دال إلخ) كلفظ سلامة

أو بطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك إلخ على ذلك المطلق * ويمكن أن يقال أن مراده أن قولنا ما متقدمه حقائق الأشياء من الكليات الطبيعية وتسمية الأسماء أموراً ثابتة في نفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان كما يقال الإنسان جزء من الإنسان وهذا الإنسان موجود فالإنسان موجود لأن وجود الشكل يستلزم وجود الجزء * ونفبه أن الحقائق إذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لغواً بل يكون أسبابها من أعسر النظريات وأشكها ولا معنى أن يقول يمثلها السوفسطائية المنكرونها لأجل البداهات (قوله أي قلما يحتاج إلى بيان معناه) هذا عدول عن السياق فإن سياق كلام الشارح أن هذا إشارة إلى قوله ما متقدمه حقائق الأشياء وتسميته بالاسماء إلخ وهذا لا يحتاج إلى بيان المعنى بل إلى الدليل إن احتاج * وإيضاحاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة أن يقول كلام مفيد لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً (قوله فان شعري شعري إلخ) يشعر بأنه لا نزاع في قوله أنا أبو النجم لأن الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا نلزم القوية لجواز أن يكون الغرض

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن ما نحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فأنهما وإن لم يكونا لغوين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتنبية المخاطب على القيام بخدمته والتوجه إليه وترك عدم مبالاه وأما المخاطب هنا فافل بل متردد أو منكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أو التنبية بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوما للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب ساقط أيضاً فإن جملة مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظراً اليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فإنه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الى البيان لا يكون في الكلام قصور مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد المذكور فيما نحن بصدده يعني أنه ليس متحدى الموضوع والمحمول ولا يختلفي (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله المحمول) وهو لفظ محمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والسرفه) أي في اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يتمتع في نفسه الخ) كجميع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) تخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ما قيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي مما لا يطاق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعتزلة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك أن تأخذهما الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه أن يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع (قوله أنه لا يؤمن) كما أخبر النبي عليه السلام بأن أبا لهب لا يصدق ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بأن يصدق الخ) تفصيله أنه لو فرض أن أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته أنه لا يصدق عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فليزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بأن يصدق

المعنى لا يحصل بمحمل الاضافة للعهد) قيل عليه جعل الاضافة للمحمول يكفي وإن لم يحصل هذا المعنى * وأجيب بأن العهد يقتضي الذكركر الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خير بأن في الذكر على الإطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكر ومحمل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهراً فإن الاضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لافي الموضوع أو في كليهما * والظاهر من

حال الجيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والالابني أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاعرة (بأن) لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعبر الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام أن الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كإزعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة * وحل الحقائق على ما به الشيء هو هو حل على ما لا يقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت أفرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة هنا بمعنى الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله فاللام في العلم لاستفراق الأنواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعلائهم حل لام التعريف على استفراق الأنواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذا لم يحتمل يدعى السالبة الكلية فيكون في ردّها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول ان

استغراق الأنواع داخل في استغراق الأفراد فان الأفراد أعم من أفراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني أن المقام مقام التنبية على وجود المحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهذا لا يكون بدون الأنواع المذكورة * وقد ينوهم أن المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الأشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الأنواع والمقام قريبة على إرادتها ولا يخفى فسادها فان المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي أن يقال أنه تصريح بماعلم التزاما وزد على اللا أدرية من أن العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أي التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠٩) فان المتبادر منه أن كل واحد

منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائمين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الآن يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فإذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على الأدارية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الأولى * فعلم من هذا أن الرد على المتكبرين لثبوت حقيقة شيء من الأشياء يحصل بآداة الاستغراق في حقيقة الأشياء أيضاً بل بطريق

بأن لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالإيمان تكليف بالتحال (قوله وأذعان ما وجد من نفسه) أي التصديق بأن لا يصدق عليه السلام فيها جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه خلافاً) أي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيها جاء به من عند الله (قوله يجوز أن لا يخلق الله الخ) أي يجوز أن يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدق بان لا يصدق بشيء مما جاء به ولا يجحد من نفسه خلافاً فلا يكون ذلك التصديق محالاً غاية أنه خلاف العادة (قوله خلافاً) أي خلاف تصديقه في أن لا يصدق (قوله بخصوص أنه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أباطب لا يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أي لا نسلم أن خصوص خبر الرسول وصل الى أبي طاب (قوله بما عدا) أي بما عدا أنه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أي تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي طاب) أي دليل المعتزلة جار فيه وتختلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو أنه لو كان تكليف أمثال أبي طاب جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لأنه لو وقع لزم كذب أخبار الله بأنهم لا يؤمنون فينتج أنه لا يجوز تكليف أمثال أبي طاب مع أنه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم مجيب مع مقدماته صحيحة (قوله بالأجل المضاف) أي في قول المصنف بأجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزاء للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسألة أن المقتول ليس ميتاً بأجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو أن المقتول ميت بأجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الأجل الذي هو عبارة

(م — ٣٩ حواشي العقائد ثاني) (شعاع الدين) الأولى * وبعد التبا والتي ان ما ثبت به الحياي رحمه الله أو نى وأقوي مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الغرض الاصل من قوله حقائق الأشياء ثابتة الخ التنبية على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الحياي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح أن إرادة الجنس وإن أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن إرادة الجنس في قوله حقائق الأشياء لافي العلم فان اللام فيه لاستغراق الأنواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكل فلا يجب تقدير الثبوت مع أن ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في الاستدلال * والتأويل بأن المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وبثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً إذ الثبوت

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
 وموجب تقدير الثبوت لثلاثا يتبادر الوهم الى العلم التصوري فيفوت الفرض الاصل (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
 تفصيلا فليس الخ) يمكن إن يقال ان مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيل لان المتبادر من العلم
 المتعلق بالحقائق التصورية بالكنه والتصوير بالكنه لا يكون الا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
 تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي* وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينفيه اعترض عليه بوجهين*
 الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافيا لكلام الشارح* والثاني أن تعميم الشارح العلم انما هو بالنسبة
 الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا مناقاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح
 والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
 فانا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا السائل يكون مقابلا

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان أن الاجل هو الوقت المقدر
 يؤدي الى القول بتعدد الاجل لجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره
 الثاني) أي ذكره الله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
 واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناول) إشارة
 الى أنه يدخل في المأكول المشروب تغليا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
 المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري) جمع عارية (قوله وفيه بعد
 لا ينبغي) أي في كون العواري رزقا (قوله والا لحلا) أي وان لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله
 عندهم) أي المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أي حين أن يكون المملوك
 بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) أي يندفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يا كله المالك
 (قوله خمر المسلم وخنزيره) اذا أكلها المسلم لان الحمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا
 المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
 هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقص بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلها
 ظاهر لانها حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أحيب بانه تعالى الخ) من طرف
 المعتزلة* تفصيله أنه اعترض على تفسيره أن منزلة للرزق بأنهما لو كانا صحيحين يلزم ان من أكل الحرام
 طوك مبرمه لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لأن قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقا) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأحيب

للمعنى ومناظر امعه لامع
 الشارح قدبر* والجواب
 عن الثاني واضح بحيث
 لا ينبغي أن يشتغل به الا
 لاجل المبتدئين فنقول
 ان مراد الحشي أن العلم
 الواقع في قول المصنف
 والعلم بها متحقق ليس
 مقيدا بكونه بالكنه والا
 لاحتمل التصديق بثبوتها
 وثبوت أحوالها وليس
 مراده عدم تقييد التصور*
 وقيل اذا قيد بالكنه
 لا يجوز تقدير الثبوت
 أيضا* وجوابه أن التقييد
 بالكنه انما يكون على
 تقدير تعلق العلم بنفس

الحقائق لاعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس (عنه)
 ما نشاهد) هذا أيضا يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء* ولا ينبغي أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي
 واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلا بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما نشاهد أن لا يكون أمرا أعم
 مما نشاهد بل أمرا مختصا به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعا
 فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول للاراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
 الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضا (قال الشارح ردا
 على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا ينبغي أنه يؤيد تقدير الثبوت وان كان المراد الجنس
 لكنه لا يجب التقدير فان الرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وان لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض*
 فن قال لا يحصل الرد عليهم الا بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشي (قال الشارح

الح) وهذا مجرد دعوي وليس لهم فيه دليل فهم يعاندون في هذا القول ويتكرون الحق الصريح قبل الظاهر انه دليل اللادورية فانه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لاعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الح) لكن قول المصنف يكون رداعليهم فان ثبوت الفضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية (قوله والظاهر أن تحمل الح) لوقال الاول لكان

أولى فان الظهور ممنوع فضلا عن الاظهرية (قوله هنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أي
تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعا للاعتقاد بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم
دورانها مع الاعتقاد * قيل انما فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع النقيضين
بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لا ثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم
ان الاشياء تابعة للاعتقادات انها لا ثبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والاي لم اجتماع
النقائص والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائص وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف
اجتماع النقيضين والاضداد بالاستحالة أيضا تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزا يكون جائزا عندهم فهذا التوجيه ناس عن عدم الاحاطة
بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقا انا نمزم) يحتمل أن يكون انصاف قوله تحقيقا على التمييز ويكون قوله لنا خبرا مقدما وأنا نمزم
مبشرا ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقا هو أنا نمزم الخ (قوله برد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) أجيب بان المراد

من قوله لنا الزاماً هو البرهان صالحاً لإبطال مذهب الخصم وإن لم يصلح لإثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً لأنه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وإن لم تكن مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وإن لم يبطل مذهب العندية والألا أدريه لأن العندية لا تذكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا ينبغي أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فإن الظاهر من الالتزام هو إتمام الخصم وإسكانه وهو لا يكون إلا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم إلح يشعر بكون مراده مما سبق الزامهم وإتمامهم (قوله فالصواب في الالتزام إلح) لا ينبغي أنهم يقولون أن جزئنا ينفي الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض ما نفوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزئتم بنسبة النفي إلى جميع الأشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر إلى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالتزام بأن (٣٠٤) النفي حكم والحكم تصديق) فيه أنه لا تناقض بين النفي والإثبات بهذا المعنى فلا

يصح قوله فقد ثبت (قوله ويرد عليه أنه لا وجود للعلم إلح) وفي كل من المقدمات الثلاثة الأولى أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلاً عن السوفسطائية (قوله وأما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم ينفي تقرر الأشياء هو أنه لا نسبة متحققة في نفس الأمر حتى تتقرر حينئذ يمكن أن يقال أن نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت إذ الواقع لا يخلو عن أحد السببين

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع أن الاهتداء غير لازم إلح) فيه أن مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو نيين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان إلح) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لأن المدح إنما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال إلى آخر أن مدح عليها وحاصله أن هذا السند أخص إذا ساند آخر وهو أنه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * فقول المحشي قد فوع * كلام على السند وهو غير مسدود * وقوله وفيه بحث إلح تعرض للكلام على السند بالتع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله أن الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بأن التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن إلح) جواب دخل مقدر وهو أنه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه أن التمكن عام إلح وقد عرفت أن كون التمكن فضيلة سنداً أخص فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم إلح) إذ المناسب له أن يكون في المدح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله إذ الطلب يستدعي إلح) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه أنه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله يتأني التفسير بالخلق) يعني أن خلق الاهتداء حاصل لأمته عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه أن المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون لطلب

لهم يرد عليه مثل ما ورد على ما أورد في الزام العنادية من أن عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدريه أيضاً وحل الحصر على الحصر الإضافي ولا يمد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية إلح) يعني أن ما في هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع أنه مناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بأن ما في شرح المقاصد غير هذا الدليل فإنه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهري حيث جزموا به صدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيقته في نفس الأمر وذلك الزام على الطائفتين في إنكارهم تحقق العلم بحقائق الأشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية فقط في إنكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهى * وفيه أن الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على ما في شرح المقاصد بأنه لا استحالة في التناقض بالنسبة إلى شخصين عند العندية فلا يلزم عليهم * ولا ينبغي إندفاعه فإن التناقض يلزم بالنسبة إلى شخص واحد بأن يقال أن من يدعي السلب

الكلي يلزمه الآيات الجزئية (قوله يدخل فيه سحر المتنبى) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فإن عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الأمور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث فاقول يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر الفنى والمدو المتأفق يظهر الحجة وغير ذلك مع أن الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فإن المراد من الخوارق ما لا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والساحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وسائر الناس لا يقدرون عليه مع أنهم يقصدونه فيعد خارقاً بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فإنه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلية قوله كلها باسرها أحد الخ أيضاً ممنوع فإن لبعض الانفاس الحيثة دخلاً تاماً فيه كما أن للانفاس الشريفة مدخلاً في الدعوات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمامته) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله لتعظيم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتة) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا قول لامة الخ) أي لا نسلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بمواقب الأمور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزحشرى الخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعرض فهم من ظاهر هذا الكلام ان الزحشرى جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه أصح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لا نسلم ان في كلام الزحشرى دلالة على ان عدم المغفرة أصح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصح (قوله على هذا اتقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجوز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجوز على ذلك التقدير

التعريف بغير المفعول والمفعول أي المقصود تعريفها أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظي * والصواب في الجواب أن يقال عد المفعول دليلاً مجازاً والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الحنثي (قوله اذ لا يجب تلفظ للمدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا استقلالها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والالكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بالمرّة فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) قد دخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الحنثي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملازم بالنسبة الى اللازم) أي الملازم المقرر الذي لا يكون علته التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاته) لا يخفى ان الاشكال لا يدفع بالكيفية ما لم يرد من الزوم لزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية أخرى) أي لزوماً ذهنياً فلا يحتاج إلى التأويل بأن يقال أي المستلزم علمها لعل قضية أخرى (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول) أقول الظاهر أن كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الأول على ما وجهه الحشوي مع أنه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً لكل وهو أن يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم بالسكبي بشي آخر بقريته أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج إلى التكاليف الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يدفع الاشكال وتارة بأن الاشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد إلى الشكل الأول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لا معنى لإيراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر * وفيه أن مراده كونه ناشئاً عنه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه للاعتراض عليه ببطالان طرده وعكسه فإن المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه خلاف ما ذهب إليه القوم من أنها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول)

الحال ولا نسلم أن تجويز ترك الاصالح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة ترك الاصالح في نفس الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أي استحالة الاصالح (قوله ولو سلم) أن تجويز ترك الاصالح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة نفسه في نفس الامر فكلما مع جمهور المعتزلة لامع خصوص الزخشي (قوله وهنا بحث الخ) أي في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شيء أصلاً (قوله وهو أنه لا شك الخ) ادعى البهائية في أن ما فيه الحكمة فتركه بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لأنني الوجوب مطلقاً (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصالح مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي أن لزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً (قوله ولهذا) أي ولاجل أن ما ذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بأن الوجوب حينئذ) أي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أي ليس وجوباً معني (قوله ولا للعقاب) أي لا معنى للعقاب (قوله إنما قيد بالامكان) أي قال الشارح لأنها أمور يمكنه أخبار بها الصادق ولم يقل أنها أمور أخبر بها الصادق لأن ما أخبر به الصادق لو كان من الأمور الممتعة لم يكن ثابتاً بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالى وبوم القيامة) أي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) (قوله دليل على أن العرض الخ) لأنه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحاً ومساءً فلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

الأولى أن يقول أماما واقفته للأول وهذه العبارة أولى من وجوبين فليتأمل وما ذكره من التأويلات قائماً بطل على الجواز لأعلى الأولوية ولا على المساواة (قوله فإن العلم بالعالم من حيث حدونه يستلزم العلم بالصانع) فيه أن المراد من العلم كما سبق التصديق وهو لا يتعلق بالمقررات وإن كان مراده من العالم من حيث حدونه القضية فلا يكون دليلاً على الأول على ما حمله عليه (قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف

فيه أن الظاهر من قوله أوفق بالثاني أنه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً (الصريحة) فيه دون الأول وإن كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الأفراد كالشكل الأول مثلاً والحشوي سبي من أول الامر وحمل الموافقة على معني المطابقة في جميع الأفراد فتوجه عليه اشكال وارتمكاب التكاليف الباردة (قوله وتخصيصه) مثل الأول خروج الخ) لا يقال حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لأن مراده أن التطبيق على كل واحد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب تميم الأول) نخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الخارق مطلقاً بطريق التجريد للاشعار بهذا الغرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لكونه مأخوذاً في المعجزة * وبعلم من ههنا أن القاصد هو الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره الحشوي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول يوجب العلم الاستدلال على أنه يوجب فيه فيما أتى به من الأحكام فراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج إلى ما ذكره المحشي وأما المحشي فلما حل الدعوي على الموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب أما غلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه وأما غلط الجواب فلما اشتهر من أن التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى المحشي ببيان الأول لشبهة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فإن مراده أنه إذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فإن العلم حينئذ يصدق به يكون بديهياً ولا يحتاج إلى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها وإذا سمع مرفقه ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بأنه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظرياً (قوله لسن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه أن الكلام في الخبر المسعوع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج إلى الاستدلال

مع أن كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على الموم فيما قبل ويمكن أن يقال إن مراد ذلك القائل يحتمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله بعم النبات) أي يشمل كما يشمل المعنى العربي في المشهور فلا يحصل الفرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض بالافق وبعض الناس لما لم يعرف الفرض قال الأولى في وجه كون الذكر لقوا أن قول النبات معتبر في معنى التيقن انتهى لكن شموله بمنوع وأيضاً استتماله بمعنى الشمول

الصريحه وما هو كذلك فهو عذاب القبر لأن عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن القاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر قال في الحاشية فادخال النار عقب الاغراق قبل البعث لأن الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع إعادة المعدم بعينه (قوله أن أعيد) المعدم بعينه فاما أن يعاد الوقت الأول أيضاً أولاً يعاد وكل منهما باطل قاعدة للمعدم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أي للشخص لانه عند إعادة الوقت الأول يكون الشخص المماد واقعاً في وقته الأول وكل ما هو واقع في وقته الأول فهو مبتدأ فالشخص المماد يكون مبتدأ لامعاده هذا خلف (قوله من جملة المواضع) والمماد إنما يكون معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الأول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلاً عليها رجح المنع اليها (قوله بأن إعادة العين الخ) أي اللازم في إعادة الشيء بعينه أعادته بعوارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المعتبرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من الشخصات المعتبرة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله أن وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند) وهو قوله والايلازم الخ (قوله بأن المعتبر في الوجود الخ) أي الشخص المعتبر في وجود الشخص لا يمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يبقى بدون وقت الحدوث فلا يكون

بسيطاً وإن أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله إلا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التمييز في نفس الامر أن لا يقبل تقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وإنما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فانه ركن أعظم في العلم والافيمجرد المضاهات في الجزم والثبات لا يحصل القدح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من من البعد فإن المتبادر من عدم احتمال التقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال ولعمري الناس هنا كلام يتعجب منه (قوله فالأولى أن يفسر الخ) قبل أن تفسر الشارح إنما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره المحشي عربي لا لغوي ويمكن أن يقال أنه تفسير بالمعنى المجازي من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله ممن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لا يقول إن مراد المصنف من قوله والعالم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثاقنه لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بنجر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل العقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

لثقل شرائط كثيرة يمتنع بل يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأقنن مما يحصل بسائر الأدلة العقلية فإنه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائل كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فإنه إنما يحصل من مقدمتين يديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الأعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرائن الخ) آخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته يعني أنهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله إنما قطع النظر عنها أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل في ربطه حينئذ قوله إذا لوجه في عدد الخبر الخ) ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا بالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرائن وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضمون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعلوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعلوم بعينه (قوله وتالياً بأن المبتدأ الخ) أي أحجب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الأولى مع السند تدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا إعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا خلف) لأن تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين إذ الاتينية تستلزم التباين ولا تفاير بين الشيء ونفسه (قوله وأحجب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له إلى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجب تجويز التميز الخ) أي تجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالموارض الغير المشخصة أي لا نسلم أنه لو أعيد المعلوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وإنما يلزم ذلك أن لو أريد إعادة المعلوم بعينه إعادة مع جميع عوارضه وأما إذا أريد به إعادة مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالموارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتفايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكانه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرائن فإنها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فإنه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تضبط بالقاعدة والدليل على الحمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو قول الدليل أيضاً ينفك فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليليته خصوصاً إذا لم يسمع

بنوان خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الأمر إلى آخر ما قال وهو مع بده عن القهم فاسد في نفسه فإن إعادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يمد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدركوا الكل في الخبر المتواتر وإن لم يحصل العلم بالنسبة لنا من جهة لأن الحاصل بالتواتر العلم بالديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالياً وأيضاً لخبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة لنا أولاً (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول أما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وأنهم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم وأما لأن إعادة خبرهم مبنية على الأحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجه ولعل مراد المجيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

المعنى (المصطاح فعبدا) * قيل يمارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بيد فانه يضع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قبل يأتيه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهرأ كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف ناز في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقيده بالضرورة) أو الاستدلال إشارة إلى العموم (قيل لان المهمة تحمل على السكينة رفعا لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني) والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المقول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدينار والاقشة والفلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان * أقول لاحاجة إلى اعتبار هذا فان كون العموم مراداً من كلام المصنف مفهوم من قوله وما ثبت منه وان كان المطلق محتملاً للعموم والخصوص (قوله فقيهرد للفرق المخالفين) يعني ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لا اختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السمنية (٣٠٩) فان دعواهم سائلة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لا مشكلة في الالهييات الا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلاً للسمنية أيضاً بآدنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذباً البتة فيكون العقل منهما لا يعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل المحشى أيضاً لا يدل على مدعاه لان فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلاً

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا اثبات للملازمة المنوعة أي لو أعيد المعدوم بعينه لزم تحلل المعدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتحلل المعدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب انه ان أريد انه لزم تحلل المعدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فمنوع لجواز أن تكون الشخصات في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى فيكون تحلل المعدم بين المتباينين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تحلل المعدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أو لا فسلم لكن لا سلم انه مستلزم لتحلل المعدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى ان معنى التحلل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في التقص أي لا سلم انه لو بقي شخص ما زماناً لزم تحلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصوراً وهو لا يتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تحلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا تحلل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زماناً تحلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي ان أريد بقوله

(م - ٤٠ - خواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) عن أمثال هذه الطائفة فلا أولى ان يقال اذ لم ينقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك افساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلاً لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جواباً لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالقدم مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهييات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلوماتية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهييات ولو كان في ضمن ولا يخفى بعده وكلفه أيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهييات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات الثبوتية أو التنزيهية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبل السمنية أيضاً والجواب العلو في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

افادة الظن والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن بقي شيء في الشق الثاني (قوله تقول) أي تكلم بما لا قائدة فيه (قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله ان أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للنلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا وفيه ان ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا ان يقال ان ذكر دعوى المذكور ينفي عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السمنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخلفي حتى يرد عليه ان ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام ان دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) ان النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الاجزاء فهو ممنوع وان اريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لا نسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله ان حاصله منع التناسخ الخ) أي لا نسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقاً من اجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على ان الجلودين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلودين وان استدل عليه بأنه لو كان أجزاء الجلود الثاني مغايرة لأجزاء الجلود الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلود الاول أحجب بمنع لزوم التعذيب بلا معصية وأما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الاجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المبدعى في دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الاجزاء (قوله فيتلذذ برحمة وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظماً انقطع استلذاذ الخوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذهب بالظلمة وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ) أي يتبدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون الميزان بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام

واللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعتراض عليه بوجهين فليأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) أما فسر به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل الترتيب أثبت العلم الحقيقي فيها لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لهاي بعد العلم بصحة المسألة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلا تغفل حتى لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاولى

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات المخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بمخصوص آخر * ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المخدورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً * ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار المجاز ولا الى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولا يخفى فساد فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمشركين

كل معتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص لا المروي عن الصحابة كما توهم البعض وصورة الاستدلال أن يرى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الدالة عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء هن ناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد إثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر فالتناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وإن أمكن توجيه ما ذكره أيضاً بأن النظري أي بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وما نحن فيسه من ذلك القبيل وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام الحاشي أن المراد إثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لإثبات إفادة أصل النظر رداً للمسمية فعلى هذا يمكن إثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال مثلاً قولنا العالم متغير

وكل متغير حادث بفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بالشرائط ففلة الافادة كونه صحيحاً مقروناً بالشرائط وأيضاً لو وجدت علة الافادة وجدت الافادة لكن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الى قطع النظر عن وصف هذا الدليل فإنه لا يلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد إثبات

يجوز أن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان وإن الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدّر (قوله فإن قلت يحتتم الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع إذ يحتتم أن يكون بمعنى التصوير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الأرض وهذا لا يتنافى وجودها الآن ولا يستلزم أنها لما تخلق يوم القيامة ويحتتم الخ سند مساوٍ للمنع ندير (قوله أن يجعل للذين مفعولاً تالياً) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائناً للذين لا يريدون في الأرض علواً لأنفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي إعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائناً لهم حاصلاً إلا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصوير قمعين أنه بمعنى الخلق فتم المعارضة ويرد عليه أنا لا نسلم أن هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً لوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصلاً إلا يوم القيامة فلا تتم المعارضة والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

إفادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم الملازمة بين الشئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول بفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعية والضمير راجع إلى العلم لا ابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لغواً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمنين فإن ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) أمّا فسر به احترازاً عن كون الحمل لغواً أي ليس المراد من البدهة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج إشارة إلى إدخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأول التوجه وما يقال لو لم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحمل لغواً فإن حاصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبدهة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فإن المراد بيان الإطلاق والاصطلاح فلما رد من الضروري ما لا يحتاج إلى نظر وفكر لا ما ذكره الحاشي واعتراض عليه بوجوه

الاول أن الضروري لا يحسن مقابله بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) والمحتملي لما لم يطلع على مقاصده الشارح من الاحتراز عن لزوم القفو في كلا الموضوعين بناء على المعنى اللاتقي المناسب للمقام جعل ماصحة له أولى وإنما قلنا لا يصح للمعنى أما في الاول فلأن المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداحة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى ومثبت بالاستدلال فهو استدلال ولا يخفى فساد وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلاً عن حال فاضل (قال الشارح قالاً كتناسي أعم من الاستدلال) أي فلا يلزم التواشاة الى مقاصده (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الترك للمقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع أن في الترك نكتة للمصنف وهي الإشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ما ذكرنا الترك للمقابلة ويرد على ماحمله المحتملي أولاً وزيفه اعتراضات ذكرها وعلى ماحمله وارضاء فساد المعنى فانت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لوقتك فخذ ما يليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لزام) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعتنا مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فاسأروا أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لأن هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبار ممتازة عن الصغار بالنات لا يقل لاجتماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لأن رئيس المعتزلة وأصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشيء الخ) الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق لا الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنفي) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لا تحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق في كمال الفسق

يشعر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقريضة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع أن كلام ذلك البعض في غاية الضعف فان الاكتسابي على قوله ما يتوقف القدرة في تحصيله وهو كاد أن لا يصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية البتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقيس ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلال لا الضروري للتقابل

للاكتسابي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أي لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لما فقط كفتح الاحفار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعبي والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضرورة معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا في حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتسابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لأن الاكتسابي يتوقف على البديهي (قال الشارح فن هنا جعل الخ) أي من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وإن أمكن أن يكون مثلاً الجملين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم نبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله وليت شرى كيف تخيل الخ) يعني لو كان للضرورة معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره إنما يدفع لزوم لا التخيل فان التناقض تخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لدفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارح

هو جواب تحقيقي وما ذكره المحقق الزامي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بالذكر بما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا أتى في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شامة أو حادثة في بلدة في سياتي لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما أتى أو جعل ماسياتي وما بين ما أتى ولا يحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالتقاء حتى يشكر ويحمر وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما أتى قبل وقوع ما سياتي وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سبب التجربة لا مجرد الالتقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة الشيء صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما المعرفة فإشارة إلى أن الإلهام ليس سبباً في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الخ لا يبعد الا وقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الإعلام بإزالة الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (فجورها) أي بإعلامها برسالة الرسل وإزالة الكتب أو بدلالة العقل والحكاية عن السلف لا يبدل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الإلهام (قوله إيراد كلمة كان

الخ) فيه أن شهرة العلم بمعنى عند قوم لا يبعد الحزم بإرادته مع أن عموم الأسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد إرادة المعنى العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للمعنى فإن المشهور هو أن العالم ما سوى الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازاً وانحاً عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله بما يعلم به الصانع احترازاً جلياً عن الصفات واحترازاً عن المجردات ليظهر

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند إليه) ر هو العذاب (قوله والجواب أنه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا المازينية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن (قوله فبنا في قولهم) أي قول أهل السنة (قوله أن بحسن الفيسح) أي ما بعده العقل قبيحا (قوله وبصبح الحسن) أي ما بعده العقل حسنا (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الأجوبة لا يحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فتكون في مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى بالصفائر والسيكائر المقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علماؤنا بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء فبما أذ المغفرة بعد التوبة للمشارك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصفائر عندهم وما اعتذروا عنه بأن المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله ثم المشارك) أذ الشرك مغفور بالتوبة أيضا (قوله مع أن التليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ما عبارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر المذكور على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يبدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك يجمع مع إرادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصباً وتصريحاً بمحدوث كل فرد من كل جنس لانه اسم للكل والاصح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والعدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للكل لعدم صحة الجمع حيث أنه عدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لانه يحصل به المرادات وتدفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدإ له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المساحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الافرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحشي مبنى على التجوز العقلي فان قولهم ان الهوى العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضى ولا يستلزم الاصوره ما من الصور العنصرية لثلاثين عدم ويلزمه خلافاً ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبنى على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وتقرر عندهم (قوله أوأود النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لنصف) قيل عليه ان ما ذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مصور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادى لبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولم كان مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى

(قوله يفيد البعضية) أى مغفرة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أى مغفرة الثابت (قوله فلا يظهر لتعليق) أى لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الصغير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويفر * قيل لا فائدة في ارجاع الصغير في مخصوصها الى المغفرة اذ المغفرة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة الى أول (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت) فيه أن المغفرة تتجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالسكاثر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أي كرد تسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصل المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا يثبت الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولا يخفى ان قوله تعالى (ويفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لا يغفر ما دون الشرك للبعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة وثبوتها بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الحسم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو السر (قوله اذ المراد الخ) تمثيل لقوله أن التكفير مفيد بالمشبهة (قوله أنواع الكفر) لأن الكيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى السكال

تعريف العين لا تعريف القياس (قوله قلهم به) لا حاجة الى ذكره (قوله كالمسرور) الاولى أن يقول لا للمص لكون وجود المركب والعرض مما يعترف به للكل * قيل لا سلم أن التعريف يصدق على المجموع للمركب فإنه لا يقوم بذاته بل بجزئه ولا يخفى أنه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات ما لا يكون خارجاً عن الشيء * والجواب عن أصل

الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على (والكيرة) الأصح صدقه عليه لا ينص في مطلوبنا قللمصنف أن يقول وصراً من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في صغير والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأتي عن هذا المعنى فان اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف الظروف وتمايزهما بل المعنى أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بمحصوله في الموضوع لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا يتنقل عنه والائزم بقاء المعلول بدون علته أو توارد عاتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان جزئه ليس من علله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (قوله اذ) يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في

سبه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للنزاع ولو سلم لا يدل الأعلى الترتيب العقلي والتعابر في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره) قيل عليه إن تعابر الامكانين مبنى على تعابر الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة * ونيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً ممكن وثبوت الحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعداً) والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده ما غسبه الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فیه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك * ولكونه يتحقق بالتحبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتأها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

الأربعة من فوق والآخر من تحت لكن لا يتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلها اشتراط الثمانية وان كان راجعاً الى اللفظ والقصة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأتيه نوع اباء في الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ما قيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوي * وقول الشارح احتج

والكبرة الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يعني عن حمل الكبار على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكبرة على الكفر لم ينسب تقييد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان تجنبوا كبار ما نهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل * وفيه أن مغلرة ملعدا الكبرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبار وهو مندفع بان مغلرة الصغائر أي عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الى النفس عبارة عن النفس المبهمه فيم أيضاً لوقوعه في سياق النبي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النبي أولاً فالآية من غير عدول عن الظاهر تبدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلالها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاماً في الاشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جمل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) قد أجيب عنه بان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بان زيادة الجزء لا تحسن حتى يقال وينقل ما ذكره عن أهل اللغة * ويمكن أن يدفع بأن المراد بهج أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) قيل عليه وللاستدلال أن يقول انه منقول من الصفة ومأخوذ من الجسمانية وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الفرض بيان جدونه بجميع أجزائه المعلومه الخ) فيه أن الفرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الفرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور ينافيه فالاولى مجال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطالانه كما هو المذهب * وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للفسمة العقلية واحتماله لا يخجل بالمقصود (قال الشارح اذ لو ماسته بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الامرين لا على التعيين

لكنه اكنفي بذكر أحدهما لاتحادهما في الفساد وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الأدلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المنقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الجزئين اللذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعي حاصل مع زيادة ولم يشتغل بإبطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكثرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكثرة الحقيقية والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكثرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكثرة ولا سطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكثرة موجود بالفعل فان التماس بين المدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل الحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين منقسماً لا الى غير النهاية لم تكن الحردة أصغر من

عن الكبيرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المحتجب غير مقيس) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلاً وللعفو عن صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً لان جزء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التزك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتراف) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أى على الاطلاق) من غير تقييد أى تقييد الخلود (قوله لولا الخلوص لم ينفصل) أى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلوص (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لانهم ان العذاب مضرة خالصة (قوله أيضاً) أي كمنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد هنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أى كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع المتعمد للتعدي الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الحسيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) أي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

الجيل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متناهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجيل والحردة لما ورد عليه اعتراض الحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر

أن يتبدى من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل لتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآقده فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الاقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعتز في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله أستغفر الله الانسان لا يخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنه (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل ما فيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة

الطباع * وأما مذهب الذي لم يعترف فهو مذهب غير متدبر ومع هذا لا يضر بمطلوبنا وهو إثبات حدوث العالم فلهذا لم يشغل باسئاله (قال الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه إما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً لا يكون فإن كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لان الجزء الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فعلاً ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للتريد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وسعرت قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لثلاثي يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام ويرجع مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازي شكر الله سبحانه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالتمنع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالي في التهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول إنما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والاسباب

ما ذكر بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات أمر عديم وهمي محض ولو سلم وجودها لا يتصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم في أمر ذي وضع الحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لا ببعض الاجزاء ولا بجميع الاجزاء السريان قائم غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوى في العمل لا يحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدي الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً يخصص التقسيم) أي ويلزم أن لا ينحصر التقسيم ان لم يستدرج يقين السوفسطائي في التصور وينتج عدم الاذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافي القلب (قوله أمر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الايمان مع القطع بأنه لا بد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تحوير النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الحزم والاذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الحزم في الايمان وان كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعي الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل مضاه أنا نجعله كافرأ شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

(م — ٤٩ حواشي المقائد ثانی) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا يخفى أن المستدل أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متماهي الاجزاء في نفس الامر فيلزم عدم تناسلها بحسب المقدار (قوله وأما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا في تقسيم ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام إنما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهي جزء من الاجزاء الى مالا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للشكلمين وان كان مركباً من الهويولي والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماماً ثبت حدوث العالم سواء تركب من الجوهر أو الهويولي والصورة وان لم يتم فلا يفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالاجباب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يصد عنه الا واحد وان لم يكن واحداً من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استبعاد ذات
المواد والاعزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استبعاد
المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها
وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صوراً أو مركباً من الهبولى والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء
التي لا تجزأ * وأما الهبولى فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهبولى هبولى أخرى لان كل حادث
مسبوق بآفة واذا كانت الهبولى قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي الافلاك أو بالنوع كافي العناصر فثبت الهبولى
والصورة يؤدي الى قدم العالم وثبات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل
واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الاول) وأيضاً انما يكون تقدم الاجساد على تدبير تركيبها من الهبولى
والصورة بانعدام الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حيثن يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقاً

ولا يحسن أن يقال محال
عندهم كما قال البعض ففي
اثبات الجزئية نجا عن
الظلمتين المذكورتين (قوله
أدلة دوامها المذكورة في
الكتب الحكيمية الخ)
أجيب بأن مراد الشارح
أن دوام الحركة مبني على
اثبات الكم المتصل وهو
لا يتصور على تدبير
التركيب من الاجزاء التي
لا تجزأ وامتناع الحرق
والالتصام مبني على ثبوت
الكم المتصل أيضاً وقال
بعضهم أصول الهندسة
تحريف أوسو وقع موقع
أصول الفلسفة وسبب

الحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعتراض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي
لا الحكمي) وايمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن
الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والنفلة) عطف تفسيري للذهول
(قوله قللك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحال عدم التصديق) والمتن في الايمان
هو عدم التصديق لا الذهول والنفلة عنه (قوله فليس كذلك) أي كحال الذهول (قوله ولا يخفى
أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان)
حتى يجهرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله
والا لكان الخطاب) أي ولو كان لفظ الايمان منقولاً الى معنى آخر مع أنه لم يبين في الشرع
(قوله خطاباً بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة
من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير ما يعرفونه من لفهم لكان ذلك خطاباً بما لا يفهم ولما صح امتثالهم
من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان القوي) أي التصديق مطلقاً (قوله من المتقولات
الشرعية) أي من الالفاظ التي نقلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء
من عند الله (قوله في المعنى القوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة)
أي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل
أن النصوص حجة بل قال ماضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء
الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أي عند أهل اللغة (قوله ولا

التحريف أنه لا يجوز عطفه حيثن على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهبولى انتهى ولا يخفى (يخفى)
أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا يعني أنه لا يمكن تعقله بدون الحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون الحل
يقال هذا غير منصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله واما لانها عرض) قيل عليه القول
بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فبجرد قولنا
الحادث إما عين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست
من الذات * وقيل عن الحشي وإما خروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية في التبعيز *
ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن
الانطباق حيثن أن يكون بعد التخييلات (قال الشارح والاطهر أن ما عدا الاكوان لا يمرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام
المركبة * وفيه أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالي باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والسكم والعرض فليس عروض ماذ كرف في الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأى الشارح) كلمة لم تل غير مناسب ههنا لأن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رآيه لانتقاله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحشى أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الإيجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجبا ليس كإيجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة لازمة فليتامل (قوله أى مستمر) أما فسر به ثلثا يكون الكلام لغوا لأن المراد من المستند المذكور القديم المستند لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله والأى وان لم يكن القديم واجبا لزم استناده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز عدمه ومنافاة القدم بعدمه فعلى هذا (٣١٩) لوجه لا يراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون الاحادنا * وحل المستند على المطلق وحل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لأن المقصود اثبات عدم جواز القدم لاثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله فلا يلزم قدمه) أى استمراره والمراد فلا يلزم قدمه وإذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكم فلا يضرنا لأن معنى

يخفى أنه الخ) أي دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاصرة) لدلائلها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالة بالوضع على التصديق القلبي لا بعد في الشرع واللغة إيمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم إيماننا وتصديقنا في الشرع واللغة من دلالة بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لا يستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الايمان شرعا ولغة وأن لا يوجد الايمان بدون ذلك يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بأن توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدون ذلك الاقرار في الشرع واللغة إيمانا وتصديقا ولا يكون تصديق القلب لازما في الايمان على ما هو مذهب الكرامية فلا يكون ماذ ذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لأن قوله لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البدهة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقبيه بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والمنع والنقض في التنبيه لا يجدي نفعا (قوله اذا

الزوم يكفي) قوله نعم يرد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الأعدام الى عدم تمتع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده بمعنى الحادث * وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده قلنا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدمه الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لأن علة عدم المعلوم عدم علة التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرهما * وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الأزلية يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته كأعدام العقول العشرة والنفوس الفايكية مثلا * أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديمي فيكون في عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون) قيل ولأن الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالأعراض والأعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولأنها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آت الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو بخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان السكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول الكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الى أنهم جعلوا الشرط شطراً للمبالغة ولا ينبغي أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة فلا يرد ما قيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة. ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الإطلاق وأيضا لم يمرض لبطلان تعريف الحركة فلم أن إيراده السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٢٠) الذي يورم بطلان تعريف الحركة أيضا باطل فكذا لا يلزم من هذا الخلاف لبطلان

التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام وظنى أن هذا المقول مما أسند الى الحشى واقترى عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة الى ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير مرضي وغير مانع اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكره والا فلا حاجة ليراده بعد العلم بما ذكر الشارح والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجديدها غير باقية وأيضا لا ينحصر الاكوان في الاربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القران ترجيح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لا يجتمع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع مثلا فلم اشترا كهما في كل من الجزئين الا انه اكتفى بجزء واحد لكون المراد واحداً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسهل ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

مرضي وغير مانع اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكره والا فلا حاجة ليراده بعد العلم بما ذكر الشارح والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجديدها غير باقية وأيضا لا ينحصر الاكوان في الاربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القران ترجيح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لا يجتمع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع مثلا فلم اشترا كهما في كل من الجزئين الا انه اكتفى بجزء واحد لكون المراد واحداً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسهل ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

يلزم في التميز الثاني أي تميز الذوات والمساهايات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتماثلين كالزوج والفرد مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تحديد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتعدد الاكوان سواء كان القائل به قائلًا بتعدد جميع الاعراض كالاشعة أو لا ولم يمتز عليه بأنه لا يصح على القول ببنائها فانه لا معنى للاعتراض على قول الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت آنية أو وضعية فلا يرد التقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيشها ببعضها في كلام الشارح وهو أن الدليلين الآخرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن الجرد الخ) لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من الجرد (٣٢١) الجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس

فلا ينفى الهوى والصورة والبعث الجرد لان كلا منها متميز على تقدير وجوده وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى عدم الافتقار الى المادة فهو معنى آخر غير مراد ههنا لان الجزء الذي لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى ولا ينفى المتكلمون وجوده فالاولى أن لا يورد الحنفي هذا الدليل في هذا المقام بل في القول التالي لهذا القول (قال الشارح وأنه يتمتع الخ) هذا عطف على انحصار وانما خصه لان مثل الهوى على

عليه (قوله فتأويل جعله خارجاً) أي جميل الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الشكل وهو الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فسكانه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى بظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضاً كان أو نقلاً) فعلاً كان أو تركاً (قوله كما هو مذهب الجائيين) قال في الحاشية الجا أن ما أبو علي الجائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كهمز لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الشكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الشكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله بما يقع جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع التوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والتوافل مما جعله المؤمن جزءاً لا مما جعله الشارع جزءاً فانتفاء التوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير ثبوته أيضاً لا يضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى حدوث ماثب وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفى الجردات الغير المتجزئة القديمة فعلى الادلة العقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام مما لا يحتاج اليه في هذا المقام لان عدم تمامية أدلة اثبات يكتفي في المطلوب وان سلم أن لا دليل على النفي من الادلة العقلية لكن الفرض اظهار الاحاطة بجوانب الاقوال وان كان مغلاً للمبتدئين وإقناعهم في التحير مع انه أورد من بين الادلة دليلاً ضعيفاً وحده على معنى يتعجب منه الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم ان ما لا دليل عليه يجب علينا فيه وسلبه والانتفع بمجرد الاحتمال في البعد والاضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوقسطائية السيئة الاقوال حتى يتمثل أن يكون بحضرنا جبال شاهقة لا تراها ونشك باحتمال الجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم في هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

والانفئات اليها والاعراض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الاقتضار بوجودها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال الفاعل للاختلال في المآل وتكدر البال وسوء الاحوال والخشي كيف ذهل عن قوله يجب وقوله فيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأن هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركهما والفصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولى أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لانه لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولى لها واستمرار الوجود المطابق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه اني أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولى ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية (٣٢٢) ان المساهية لم يخل عن وجود ما في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكل

الطبيعي موجود في الخارج
* ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطاق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفراد لكنه يخالف لما اعتبره الشارح والخشي أيضاً وحينئذ لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لسكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا يخفي أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد (التصديق) بالتام اتصاف المطلق بالتام لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التام أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولاً * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جماتها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفي أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا تسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب السكل) أي كل القرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضاً كان أو نفعاً كما هو عند بعض المعتزلة ككيد الخيار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعاً) فانه تكليف بنفس المعرفة لم يقوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام واذنانه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفاً بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمناً مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بغية) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت مباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فيرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ باباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا يخفي أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد (التصديق) بالتام اتصاف المطلق بالتام لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التام أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولاً * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جماتها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفي أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا تسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

بالزمان ويصدق عليه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة مثلاً شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فإنه يتفكك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله أن الجسم أو الجوهر لا يتخلو عن الكون في حيز ولضعف هذا السؤال آخره عن البكل والأفرقة متقدمة على الثالث (قوله أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قيد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلمين مملوء به حقيقة وفراغه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمناً وفرضاً وتهيداً بالذي يشغله الجسم ليس الاحتراز عن فراغ لا يشغله * وبيان كل من القيد خطأ فإن المراد من المتوهم أنه أمر معدوم ليس بوجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الحالية فيما بين السموات والأرضين ومثل ما وراء الأفلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين أيضاً فإن الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٣٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متجزئاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لكون السؤال مختصاً بالجسم فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متجزئاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من الحدث وإن كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام إشارة الى أن الاصح هو أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح أي الذات الواجب الوجود) إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المستجيب

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وإنما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الا بيتاً (قوله وليسلم كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله البعض النجاة) والعلماء أعم من النجاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولاً فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما يغير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر واتصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فيبينها تغاير ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي أنكم لم تصدقوا بالقلب وأنكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى واسكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي إنكم أسلمتم وإنكم

جميع الصفات السكالية إشارة الى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فإن واجب الوجود عند الإطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) إشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للمنع لما فيه من تسليم للمدعى ومثل هذا يفيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني إشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المياين وقوله لكن يرد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محذراً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم لا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده قلت هذا مما لا يساعد كلام الشارح أصلاً فإنه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزائه

العالم عند الفلاسفة : أما الحدوث الذاتي فثبت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد له اشكالات وسعي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج الى الاستدلال والتكلمات والتصفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل الحدث على الحدث في الذات وذكر محجائب * منها أنه حمل الحدث على المعنى المؤثر الموجود وحمل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بالواسطة وقال مراد الحشوي حمل الحدث على الحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى بمجموع قوله الحدث بالذات القديم بالذات فمعنى قول المصنف والحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى الحدث بالذات المنشيء الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانا (قال الشارح مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له) يعني إذا كان من جملة العالم يلزم غدوران * أحدهما أن يكون محدثا لنفسه أيضا * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل (٣٢٤) الحشوي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشئ لا يدل على نفسه فلا

يكون محدثا ومبدولا إذا لا يكون حيا من العالم فيلزم التناقض وهو كونه محدثا وعدم كونه محدثا وما ذكرناه أظهر وأخصر (قال الشارح) وفريب من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا أن الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتتردها أن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لا يشذ عنه شئ محتاج الى العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا بعضه بل لا بد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود

صادقون في قولكم أسلفنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم نسمعوا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أي ليس ما قد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطاة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شئ) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول الصديق أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمراد أي الكفر المهلك) قوله من علم الله (أي سعادة من علم الله) قوله أي ترجع جانب الوقوع (والحق

وواجب الوجود لا يكون الا قديما ومن العجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان) كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من العظام والاعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكرة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فسط ما ذكره الشارح وما ذكره الحياي وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضا لان نفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الحياي فأمل وأنصف ولا تجادل مع من سمي في اهتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المان * نعم يرد ما ذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعالية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع الماهيات الممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لأن الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ لنفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تنصف بالوجود فلم يكن شيئاً واجب الوجود لثنى جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لانه لا معنى لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فيرد عليه ما ذكر بحسب الظاهر وان أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لافتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الى بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الخ) فيه ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لا نسلم أنه يكون افتقاراً الى ابطاله في اثبات الصانع وانما يكون كذلك لو لم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله ثبوت الواجب بهم بمجرد الخ) لا يخفى أن الكلام في اثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى المقدمات المذكورة وبعد الانضمام تنقطع السلسلة

ان قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجباً عقلاً لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لا يجاب الحكمة لارسال الرسل (قوله وتخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله في الترتيب فلا ترجيح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا اشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أى موافقة الامر الحارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فتبوء آدم عليه السلام انما هي بعد خروجه من الجنة كما ذهب اليه الاكثر من لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر في المواقف (قوله لم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس والى قوم فلا تكفي حواء أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نبياً واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنطوق في اللفظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقتلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام فهو بمعنى الفاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لغمه والوحي بهذا المعنى لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبي عليه السلام تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أي بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على النعمين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه نقل عنه من الامور الحارقة للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمداً عليه

(م — ٤٢ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) فثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدها لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشيء على نفسه (قوله وما باطلان) قبل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشيء ما لم يجب

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لانه لا يجوز أن يقال إذا كان كل واحد علة لما بعده
فالمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط
في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الأفاضل ولا يحتاج الى ترتيب زمني
أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة (٣٢٦) جملتين إحداها بدون نفس زيد مثلا والاخري مع زيد ثم نطبق

السلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين
النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث
(قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الأحكام ودعوي الرسالة (قوله اذلوجاز الخ) أي لوجاز
الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدعى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الأكثر
أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الأحكام لبطل دلالة المعجزة
وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعدد اليه) فان المعجزة إنما دلت على صدق النبي عليه
السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال
(قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة
على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة)
أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد
ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبيرة عن
الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبيرة عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل
على فساد صدور الكبيرة عنهم * وأجيب عنه بأن جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها
عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي
حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في الهلكة) والقاء النفس في الهلكة حرام (قوله ورد
بأنه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو يديهي البطلان وقوله يفضي الخ صرح
به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة)
أي في ذلك الوقت لقلة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض)
أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني
جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام
بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان اظهار القاء النفس في الهلكة بالمتنع بل نقض
دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاما لهم فلا طريق لهم ان يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض
فلا تفعل (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف
الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلا له فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

الجملتين فان كان بازاء كل
شخص من الجملة الزائدة
شخص من الجملة الناقصة
كانت الناقصة مساوية
للزائدة هذا خلف وان لم
يكن لزم تنافي كل منهما
* وأجيب عنه بعضهم
باختيار الشق الثاني ومنع
لزوم التنافي لجواز كون
الزائد في غير المتسق وانما
في الوسط * وقد يختار
الشق الاول مطلقاً أي
سواء كانت الامور الغير
الانتهائية مرتبة أو غير
مرتبة ويقال لانسلم لزوم
تساوي الجملتين فان وقوع
كل جزء بازاء كل جزء
من الجملتين كما يكون
بالتساوي يمكن أن يكون
بعدم التنافي وإن سعى
بجرد ذلك تساوي فلا نسلم
استحالته فيما بين التامة
والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي فالتعويل
على الدليل السابق وان كان
مختصاً بجانب العلل (قوله
لانها مرتبة بحسب اضافها

الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي)
خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما . والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والترتيب وغير
الترتيب والمجتمع والمتعاقب سكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنتهي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنافي شيء منها *
والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الأجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما . وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيها بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المدومات الصرفة * واختلقوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة فذهب للتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملة فيها قد انصفت بالوجود في الجملة فيكفي تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند صد التطبيق فلا تطابق فيها

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالنطاق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يمين اكل واحد منها مرتبة والافلامعني لطائفة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تنامي الحركات الفلسفية والنفوس الناطقة من جانب الماضي * والحشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتيب لامكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لازماً للحكماء في قولهم بعدم تنامي النفوس * لكن يرد عليه أن أجراه الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيها بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ما أفاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لا بحسب

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام لا جعل مقابلاً لمصروف عن الظاهر الخاص أريد به ما عدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الامة بحسب كالحكم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة انقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد يوجه) أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بأن الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لتركها عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضرننا تسميته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أي النزاع في أن ما ظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساد) اذ كلامنا في أن ما ظهر من مريم تسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان ديناً بألف الاشباع الخ) أي ديناً وبينما مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولسكونها ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فهما الجواب اذا كان مجرداً من كلة المفاجأة والافعى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عند الكرامة بمعجزة الخ) أي جعل الكرامة بمعجزة باعتبار دلالة على صدق دعوته وحقيقة نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها للتحدى (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحتمالية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لانبأت أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يقد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر * لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الأسد وبه سعى الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويكفي فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لا علة لتفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المترتبة يستلزم تناميها ونهاي الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي حدوث النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه سهاراً متناهية يستلزم تنامي الكل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) علة لاقطاع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن يرهان التطبيق

جاريًا (قال الشارح ولا يرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فإن كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب (٣٢٨) الممكنة من الاعداد والمقدورات الممكنة أيضاً وان كانت موهومة

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أتوا بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك الفصاح) أي ترك علي رضي الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلافه على الولاء) أي التوالي من غير فاضلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الادلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب بدليل سمعي أو عقلي (قوله اصلاً) أي لاعقلاً ولا سمعاً (قوله قاطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لاعقلاً ولا سمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي ولبطالان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الامام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ومعنى النسبة الى الجاهلية) بأن يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمي بأنه لم لا يجوز أن يراد بالامام هنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالامام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والثاني باطل بداهة لاسترة فيه فالقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه • فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه انما يلزم أن يكون ظالماً أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعصمة وهو غير لازم اذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعصمة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالماً لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحاً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فندبر (قوله لا يلزم أن

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نتأخر في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجلسة الاولى فرداً من الجلسة الثانية إلى نهاية فيلزم تساويهما بمعنى عدم الانقطاع كافي الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وان لم يكن جارياً باعتبار أوهم الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتفطن للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة الى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام • ومنشؤه عدم الاطلاع على الناظر والقاء كلام في البين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة وانتكثرت اما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عديمي غير موجود لافي الخارج ولا في نفس الامر • ولو سلم وجودها في نفس الامر لانعلم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق

واحد أو تملقات متناهية * وأمثال هذه الأباطيل لا يليق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا تحسب بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لا نعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين * فقول لا يخفى أن المراد إيراد التقصير مراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً في الأزل لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الأزل (٣٢٩) عندنا فريد هذا التقصير على من

يقول به لأعلى من يقول بحدوث علمه ولأعلى من يخصه بالكلية * ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد التقصير بنفس علمه أو بتعلقه فيجري برهان التطبيق في تلك الأمور الغير المتناهية بحسب علمه تعالى وإن لم يجر باعتبار أوهام الناس (قوله توضيحه أن التناهي وعدم التناهي فرع الوجود الخ) يعني هذا مراد الشارح وإن كان مردوداً بما ذكره الحاشي في القول السابق ومنعوا عند المتكلمين فأنهم يقولون خلاه متناه وخلاه غير متناه وهو أمر عديم أي معدوم في الخارج عديم ولا يقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الاتصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فأنهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلي وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضه

يكون عاصياً بالفعل) فإن المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالماً على الإطلاق كذا في شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعبد مع عدم التوبة والصالح لأعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين (قوله على أن صيغ الأفعال للمحدث) لا للبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لا يشترط عدم الفسق (قوله هذا إنما يتم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره (قوله في خصوصيات الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أي ليس اللعن للطوائف المذكورة بالأوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من الخير والمقصود التهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المتأط) أي متأط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أوجب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل إنها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيد كر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه الذنب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض إنكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواظف (قوله لعدم اختلافها) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة الحر تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدية فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاء إبليس بأنني عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون ما فهمه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة ما فهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأ (قال الشارح لا تفرقة في الصرمات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لسلك فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالخطر وبعضهم بالإنابة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم السكلي وحاصل الدفع على ظاهره تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره الحاشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد الخبر بعد خبر عن الحدث للعالم يعني أن الحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فإنه مسئلة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن إلا بعد العلم والثبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتأفين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أي إن أريد بقوله لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي (قوله فلا تقرب) أي لا يطابق الدليل المدعي إذ كلامنا في الحكم الاجتهادي أي قولنا المجتهد قد يخطئ براد به أن المجتهد قد يخطئ في الحكم الاجتهادي والدليل انما يثبت أن المجتهد يخطئ في الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة إلخ) أي إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهادياً كان أو غير اجتهادياً (قوله بل هو أول المسئلة) إذ مآل قولنا المجتهد قد يخطئ إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق (قوله لا تفضيل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم وصلى الله

على سيدنا محمد النبي

الامي وعلى آله

وصحبه وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل

نظام بعد أن اغتني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء

الأعلام * فصارت هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن

وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله الفقي

﴿ فرج الله زكي السكردى ﴾ بمطبعته

﴿ مطبعة كردستان العلمية ﴾

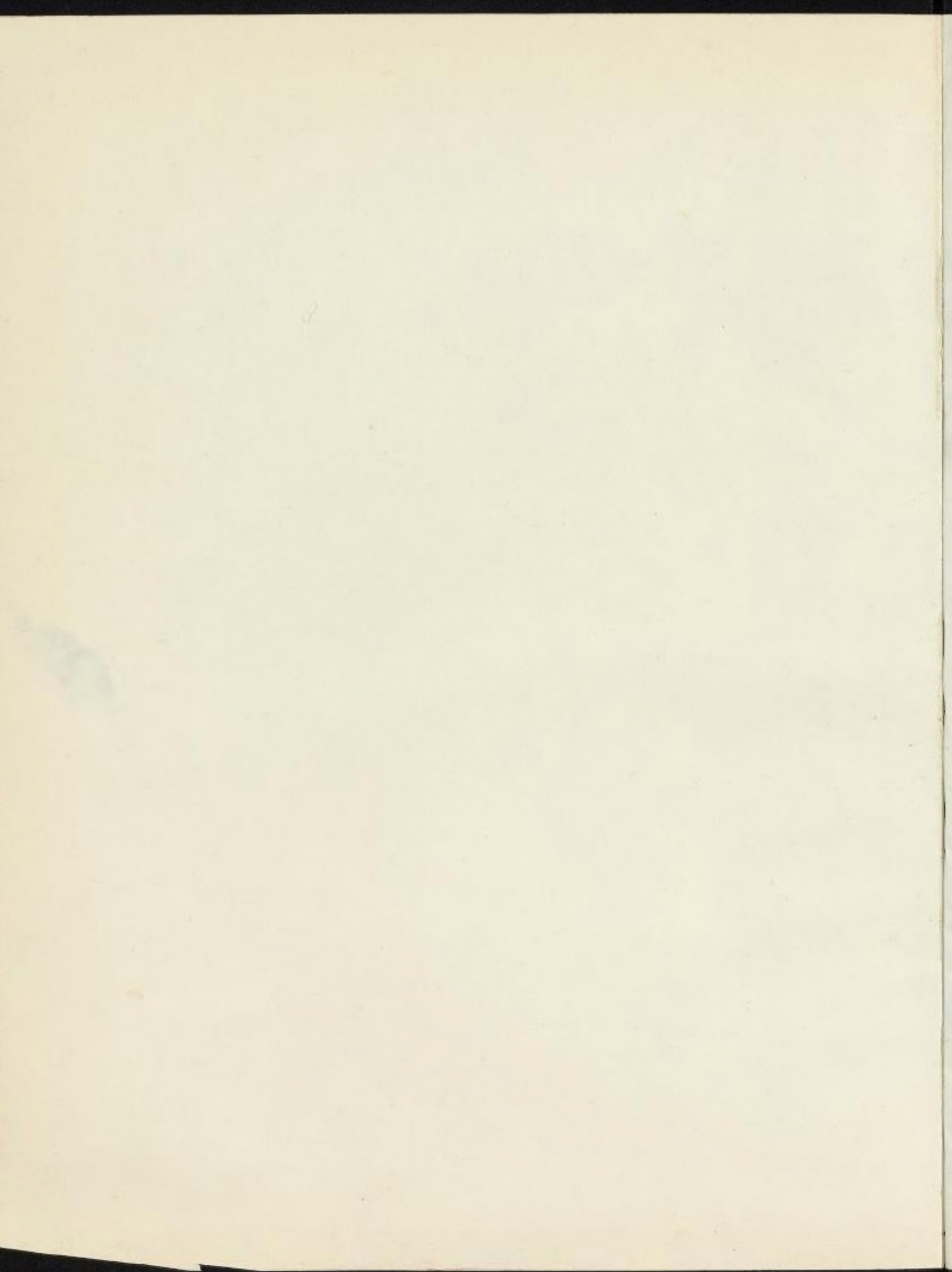
بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هـ

على صاحبها أفضل

العلاة وأزكى

التحية

قل هو الله أحد) يعني
يتوهم من ظاهره أيضاً
الاستدراك ويمكن دفعه
بأن يقال المراد من
الوحدة الوحدة في صفة
وجوب الوجود لا في
الذات وإن أمكن دفعه
بجعله بدلاً من الله تعالى
أو خبراً عن هو لا عن
الله فلا يرد أن هذا التوهم
لا يثبت على بعض التقادير
ودفعه أيضاً لا يثبت على
ما اشتهر من أن المراد
من الأحد الوحدة في
الذات * هذا آخر ما كتبه
العلامة محمد الشريف رحمه
الله تعالى * والله الحمد
والمنة وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين



10-11-1911
10-11-1911

DATE DUE

09661433

41

ENTRY

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE.
A TWO DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MISUSE OF THIS CARD.

PRINTED IN U.S.A.

09661433

BP 161
.N363 T335 1976 C1

APR 23 1980

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU55328415

161.N363 T335 1976 Majmuat al-fawashi a